

N: 16.

Jr. Leseverein.

Das
Ceremonialgesetz
im
Messiasreich.

Als
Vorläufer einer größern Schrift
über die religiöse Reform des Judenthums.

Nebst
einem kritischen Anhang über den Aufsatz: „Reformbestrebungen und Emancipation in der Zeitschrift für die Interessen des Judenthums.

Von

Dr. Sam. Holdheim.

Schwerin i./M. 1845.
Verlag der C. Kürschner'schen Buchhandlung.
(M. Marcus.)
Berlin.
In Commission der Plahn'schen Buchhandlung.
(Louis Nitze.)

Der Gedanke, welcher die scheinbare Consequenz des rabbinischen Judenthums zum baaren Schein herabsetzt, woran es zur gründlichsten Inconsequenz, mithin zur Unwahrheit wird, ist der Gedanke von der geistigen Auffassung der jüdischen Messiaslehre. Wir haben an andern Orten das bündige System des Rabbinismus, die rabbinische Grundanschauung von der ewigen Fortdauer des ganzen Ceremonialgesetzes, ungeachtet der Lücken und Risse, welche dasselbe durch den Untergang des Reiches und des Tempels seit achtzehnhundert Jahren bekommen hat, mit den Worten formulirt: aufgeschoben, aber nicht aufgehoben, und setzten demselben unser System entgegen, das wir gleichfalls in die Formel faßten: aufgehoben und nicht aufgeschoben. (S. Autonomie der Rab. S. 25 ff.; unsern Aufsatz in Freund's Monatsch. zur Judenfrage: unsere Gegenwart S. 149 ff.; Vorträge über die mos. Religion Vorr. S. XIII. ff. und S. 54 ff.) Nach der Theorie der Rabbinen ist kein mos. Gesetz für immer aufgehoben worden, hat keines seine Existenz aufgegeben, dauert jedes seiner idealen Geltung nach noch heute fort und ist nur das und jenes Gesetz einstweilen suspendirt, die Ausübung desselben

vorläufig citra consequentiam unterbrochen und außer Anwendung getreten, so lange ihm das Objekt fehlt, woran es sich erfüllen soll. Die Gesetze, welche sich auf das gelobte Land Palästina beziehen, die welche den Landbau, die Abgaben von den Früchten ꝛc. betreffen, kurz die agrarischen Gesetze, können, da wir das Land nicht bewohnen, d. h. nach rabbinischer Erklärung, so lange nicht Theile aus allen Stämmen sich darauf befinden, nicht ausgeübt werden. Die Gesetze an sich sind nicht aufgehoben, sondern gelten noch immer und werden unmittelbar nach der Wiederbesitzergreifung des Landes buchstäblich zur Ausführung kommen. Opfer-, Tempel- und Priestergesetze können ohne Tempel und Altar nicht zur Ausführung kommen; sind aber deshalb nicht außer Verbindlichkeit getreten und werden mit dem Wiederaufbau des Tempels und Wiederherstellung des Altars ganz nach früherer Weise ausgeübt werden. Reinigkeitgesetze sind an den heiligen Boden Palästina's, an Tempelriten geknüpft, hatten auf ungeweihter Erde niemals volle Geltung, werden auf dem heiligen Boden wieder zur Anwendung kommen. Leibes- und Lebensstrafen sind an das hohe Gericht, dieses an den Tempel gebunden und werden nach Wiederherstellung ihrer Voraussetzungen und Bedingungen wieder zur Anwendung gelangen. Auf dem Standpunkt der Rabbinen ist der ganze Zustand der ehemaligen Theokratie, insoweit er unmöglich geworden, nur einstweilen suspendirt, aber in seiner moralischen Geltung nicht angefochten. Man hat bis jetzt diese rabbinische Grund-

anschauung noch nicht mit voller Klarheit sich zum Bewußtsein gebracht, daher bei den modernen Reformbestrebungen einerseits den vollen Gegensatz in seiner ganzen Bestimmtheit nicht mit Entschiedenheit derselben entgegengehalten, andererseits die Consequenzen dieser Anschauung nicht kritisch untersucht. Die Consequenzen dieser rabbinischen Grundansicht sind aber nicht blos an sich schon vollwichtig genug, um auf dieselben gründlich einzugehen, sondern der wesentlichste Mittelpunkt, in welchem die streitigen Ansichten der Gegenwart sich sammeln. Ein einzelnes Gesetz, welches nicht aufgehoben, sondern, weil es unter gewissen Umständen nicht ausgeübt werden kann, wo, um eine rabbinische Redensart zu gebrauchen, blos אריה הוא דרביע עליה, nur suspendirt worden ist, das ist nur in so weit suspendirt, als die Ausführung nach Zeit und Umständen rein unmöglich ist. Was aber von dem suspendirten Gesetze nur immer unter den gegebenen Umständen ausführbar ist, muß unbedingt zur Ausführung kommen. Mit manchem Haupt- oder Grundgesetz steht manches Mal ein ganzes System von Gesetzen in inniger, organischer Verbindung. Die einzelnen Gesetze verhalten sich zu dem Hauptgesetze wie Zweige zu ihrem Stamme; sie sind nothwendige Consequenzen des einen Grundgesetzes und durch dasselbe begründet. Wäre das Grundgesetz aufgehoben, so müssen alle aus demselben entspringenden Gesetze als Consequenzen mit aufgehoben sein, da die Folge ohne ihren Grund nicht für sich allein bestehen kann. Ist aber das Grundgesetz

wegen eines momentanen Hindernisses blos suspendirt, so müssen alle die Gesetze, welche Consequenzen des suspendirten Gesetzes sind, wenn ihre Ausführung möglich ist, unbedingt erfüllt werden. So ist, um dies durch ein Beispiel anschaulicher zu machen, der Tempel- und Opferdienst die Grundursache der Heiligkeit dienstfähiger Priester; diese Heiligkeit ist wiederum Ursache vieler Priestergesetze, als z. B. der Verunreinigung durch Leichen, der priesterlichen Ehegesetze, der Enthaltung berauschender Getränke und gewisser Trauergebräuche u. s. w.[1]) Wäre auf rabbinischem Standpunkte der Opfer- und Tempeldienst ein für alle Mal für ewige Zeiten aufgehoben, so könnte unmöglich von einer fortdaurenden Heiligkeit der Priester, und eben so wenig von den aus solcher Heiligkeit fließenden Priestergesetzen für die Gegenwart die Rede sein. Weil aber nach den Rabbinen die Opfer- und Tempelgesetze nicht aufgehoben, sondern wegen der in den hindernden Umständen bedingten gegenwärtigen Unausführbarkeit nur augenblicklich suspendirt sind, so müssen alle die Gesetze, deren augenblickliche Erfüllung möglich ist, in ihrer Anwendung fortbestehen.

Man sieht also schon hieraus, wie Diejenigen, welche, wie Hr. Manheimer, nach den Aussprüchen ihres modernen religiösen Bewußtseins die Wiederherstellung des blutigen Opferdienstes geradezu in Abrede nehmen, mithin in einem so wesentlichen Stück des

[1]) 3. B. M. Cap. 10. 21; Ezechiel 44.

mos. Gesetzes den Rabbinen entgegentreten und mit aller Entschiedenheit ihnen zurufen: aufgehoben und nicht aufgeschoben, in lächerliche Inconsequenzen verfallen müssen, wenn sie nicht alle die aus dem Opferdienst resultirenden Folgesätze, wie z. B. die Reinigkeits- und Ehegesetze der Priester und manche Gattungen von Speiseverboten, die auf den Opferritus sich beziehen, als den Genuß von Unschlitt und Blut u. v. a.[2]) mit als aufgehoben erklären. — Wenn wir also der rabbinischen Grundansicht die unsrige entgegensetzen und ihnen gegenüber mit aller Entschiedenheit eines zur Klarheit gekommenen religiösen Bewußtseins behaupten: die Kulturgeschichte des menschlichen Geschlechts drehe sich nicht in einem ewigen Zirkel und es könne unmöglich in den Planen der Vorsehung liegen, die Entwickelungsgeschichte des Judenthums, nachdem es die Welt besiegt und erobert haben wird, wieder auf jene Stufe der nationalen Beschränktheit und der Isolirung zurückzuführen; daß nur der menschliche Leib nicht aber der Menschengeist altert und dieser nie, nachdem er an Weisheit und Erkenntniß zum Manne erstarkt ist, wieder zum Kinde werde, daß das Judenthum also nimmer mehr ein längst überschrittenes Stadium der Entwickelung als die Summe vieltausendjähriger Erfahrung und Reife sein ewiges Antheil und

---

[2]) S. die Vorrede zu meinen Vorträgen über die mos. Religion S. IX. Anm. 1; über die Beschneidung S. 67. Anm. 47.

seinen bleibenden Gewinn nennen werde; daß wir an einen absoluten Fortschritt des menschlichen Geschlechtes glauben und nach den messianischen Verheißungen gottbegeisterter Seher das Judenthum als den Vorkämpfer und Herold desselben betrachten; daß es, einmal mit dem ganzen menschlichen Geschlechte zum Manne erkräftigt, nimmer mehr die vor Jahrtausenden weit hinweg geworfenen Krücken seiner Kindheit hervorsuchen, und, statt wie es ehedem mittelst dieser Krücken gehen lernend, der Menschheit voranging, jetzt derselben nachhinken werde: wenn wir also dies Alles in die wenigen Worte zusammenfassen: der alte Zustand der Dinge ist aufgehoben und werde nie wiederkehren; so werden wir natürlich von dem ganzen Ceremonialgesetz im messianischen Reich nur Dasjenige in seiner ferneren Geltung bestehen lassen, was erweislich nicht an eine religiöse Vorstellung oder eine dieser Vorstellung entsprungene Institution gebunden ist, die durch den Untergang des Tempels und Reiches unwirksam und unnütz und deshalb für immer aus dem Reiche der Religion gewiesen worden ist.

Wie nun aber der ganze talmudische Standpunkt eine nothwendige Thatsache des religiösen Bewußtseins seiner Zeit war, das wiederum in der einen Vorstellung wurzelte, daß die von Gott selbst einmal in die Geschichte eingeführte Gestaltung der äußern und innern Lebensverhältnisse des jüdischen Volkes, nämlich der Besitz Palästina's mit der theokratischen Verfassung für Israel, in Ewigkeit fortbestehen, und wenn

dieselbe in Folge der Sündhaftigkeit des Volkes einstweilen unterbrochen, alsbald in strahlender Glorie wiederhergestellt werden müsse: so ist unser heutiger Standpunkt gleichfalls eine nothwendige Thatsache unseres religiösen Bewußtseins, welches ebenfalls in der Vorstellung wurzelt, daß jene durch Gott selbst wieder zerstörte äußere Lebens- und Religionsverfassung, die, verglichen mit den Fortschritten, welche der Geist im Gebiete des religiösen Denkens und Lebens gemacht, als beschränkt und die weitere und höhere Entwickelung hemmend erkannt werden müsse, unmöglich für alle Ewigkeit bestimmt sein kann; daß ein Zustand, der bereits achtzehn Jahrhunderte aus dem Leben und aus der Geschichte getreten ist, unmöglich nur ein einstweilen suspendirter sein und über Nacht wieder eintreten kann. In sofern diese Vorstellungen das Eigenthum unseres erwachten religiösen Bewußtseins geworden sind, sind sie eben so sehr in ihrem Rechte, als diejenigen es waren, in welchen das Bewußtsein des talmudischen Zeitalters seinen Grund und Boden hatte. Im Gebiete der Religion giebt es keine Gewohnheitsrechte und der Irrthum, wenn er noch so verjährt ist, wird sich vor dem Foro des Bewußtseins, welches ihn verwirft, vergebens zu behaupten suchen. Es hätte also unser Bewußtsein nicht nöthig, sich vor dem rabbinischen Standpunkt zu legitimiren, sondern auf sich selbst zu berufen und die Last des Gegenbeweises jenem zuzuschieben. Aber wir sagten im Eingang, daß die rabbinische

Grundansicht au ihrer eigenen Consequenz zur Incosequenz wird, und dieses soll hier angedeutet werden. Wir haben diesem Gegenstand eine ausführliche Erörterung gewidmet, und werden sie, so Gott will, in einer Schrift dem Publikum vorlegen. Hier wollen wir nur eine kurze Skizze und gleichsam nur den Kernpunkt dieser Gedanken andeuten.

Die Consequenz der rabbinischen Ansicht von der ewigen unveränderten Fortdauer des mosaischen Gesetzes troß dem, daß es seit achtzehn Jahrhunderten so sehr lückenhaft geworden und seinen wesentlichsten Bestandtheilen nach nicht ausgeübt werden kann, beruhet auf der Vorstellung oder dem Glauben einer politisch-nationalen Restauration, in welcher die ganze ehemalige theokratische Verfassung wieder in ihrer ursprünglichen Form hergestellt werden würde. Beide Vorstellungen, nämlich die Ewigkeit des Gesetzes und die Restauration der Theokratie im messianischen Reiche, müssen sich auf diesem Standpunkte gegenseitig ergänzen und unterstüßen. Das Gesetz ist ewig, weil Gott, sein Urheber, ewig ist. Dagegen spricht eine achtzehnhundertjährige Geschichte, innerhalb welcher das Gesetz nicht mehr angewandt wird. Auf diesen Einwurf antworten die Rabbinen: Nein, das Gesetz ist keinen Augenblick außer Kraft und Gültigkeit getreten; es kann nur nicht ausgeführt werden: aber ehe man sich's versieht, ist der Messias da, der uns nach dem heiligen Lande zurückführt, in seiner Mitte Tempel und Altar errichtet, Opferdienst, Königreich, Sanhedrin rc. wieder herstellt.

Welches ist aber die Stütze dieses Beweises oder dieses Glaubens — da die messianischen Prophezeihungen auch rein-geistig gefaßt werden können —? Die Ewigkeit, die absolute Ewigkeit des Gesetzes. Wir wollen von dem Einwurfe schweigen, daß diese Beweisführung am Ende sich doch nur in einem Zirkel drehe und doch nur in dem Glauben an eine Restauration der Theokratie — also wiederum nur in einem religiösen Bewußtsein — ihre Wurzel habe; auch davon, daß die Ewigkeit des Gesetzes im Grunde aufhört eine Ewigkeit zu sein, wenn es achtzehn Jahrhunderte — so lange hat es nie in Kraft bestanden — und wer weiß wie lange noch, außer Kraft und Anwendung ist. Aber sehen wollen wir, wie dieses rabbinische Bewußtsein auf seinem eigenen Standpunkt sich rettet. Alle mosaischen Gesetze, die der Jude unter den gegebenen hindernden Umständen nicht ausüben kann, weil das Objekt derselben fehlt, können ihm nicht als Mangel seiner Frömmigkeit und Hinderniß seiner Seligkeit oder Rechtfertigung vor Gott angerechnet werden, da ihm die Hände gebunden sind und er sie trotz seiner Sehnsucht nach vollständiger Gesetzeserfüllung nicht ausüben kann. Allein es kann doch nicht geläugnet werden, daß die Idee der Sühne durch Opfer der Mittelpunkt des ganzen mosaischen Kultus, und wie das ganze Leben unter der Sünde steht, so auch der ganze Kultus eine fortlaufende Expiation durch Opfer sei. Wie soll nun auf dem rabbinischen Standpunkt, wo die Opfer in ihrer fortdauernden religiösen Gültig-

keit und Nothwendigkeit anerkannt sind, der Jude von seinen Sünden, die nur durch die für sie bestimmten Opfer gesühnt werden können, befreit werden? Alle andern Gesetze, die jetzt unmöglich sind, sind für den Juden suspendirt, er also von der Uebung dispensirt und hat in Bezug auf ihre Erfüllung nichts zu verantworten. Aber die Suspension der Opfer kann dem Juden ja nicht die Sünden, für welche er die Darbringung eines Opfers schuldig ist, erlassen; die Uebertretung eines fortdauernd bestehenden Gesetzes bleibt ja auch bei der Unmöglichkeit des Opfers immer eine Uebertretung; und wodurch soll diese ohne Opfer, das in seiner Nothwendigkeit zur Sühne der Sündhaftigkeit von Gott nicht aufgehoben worden ist, gesühnt werden? Die Rabbinen haben auf diese Frage eine Antwort, und diese Antwort beweist eben die Inconsequenz ihres religiösen Bewußtseins. Auf die Frage, wie die Juden ohne Tempel und Altar, ohne Priester und Opfer mit ihren Sünden fertig werden, führen die Rabbinen eine Antwort an, die Gott selbst dem Abraham schon, als er mit ihm den Bund בין הבתרים schloß, gegeben haben soll: אמר אברהם לפני הקב̄ה רש̄ע שמא ח̈ו ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה אמר לו לאו אמר לפניו רש̄ע במה אדע אמר לו קחה לי עגלה משולשת וגו׳ אמר לפניו רש̄ע תינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאלו מקריבין לפני קרבן ואני מוחל על כל עוונותיהם (Megilla 31 b; Menachoth 120 a. Vrgl. Bre=

schith Rabba 44.) Die Rabbinen sprechen also im Namen Gottes die Ansicht aus, daß die Idee der Sühne nicht absolut an die Opfer geknüpft sei, daß Gott die Nothwendigkeit der Sühne durch Opfer nur an das Bestehen des Tempels mit dem Opferritus beschränke, daß zu allen Zeiten, wo dieser nicht existirt, Gott die Sünden durch etwas Anderes — sei es das Lesen der Opfercapitel in der Schrift oder was sonst, immer ist es ein Anderes — vergeben wolle. Was das Andere für ein Ding sei, kann uns gleichgültig sein; genug es ist ein Ding, welches sühnende Kraft hat, ohne ein Opfer zu sein. Für uns ist die Ansicht wichtig, daß nach den Rabbinen, Gottes eigenem Ausspruche zufolge, ein unkörperliches Ding, das weder Blut, noch Fleisch noch Fett, sondern eine geistige That des menschlichen Willens und Gemüths ist, welches ohne geheiligten Altar, ohne geweihten Priester aus dem Stamme Aaron, kurz ohne alle die Bedingungen, welche bei dem in der Bibel vorgeschriebenen Opfer nothwendig sind, so gut wie ein wirkliches Opfer von Fleisch und Blut, oder ein unblutiges Speiseopfer mit Weihrauch und Oel, so gut wie das heilige Räucherwerk sühnende Kraft habe und des Menschen Sünde vor Gott tilgen könne. Uns ist es lediglich um die eine wichtige Idee zu thun, daß auch in dem religiösen Bewußtsein der Rabbinen das Wesen der Sühne aus dem Kreise der äußerlichen Werke herausgetreten und eine innerliche That des Gemüths geworden ist. Auch ist es

nach dem Talmud Menachoth 110 a nicht das Lesen der Opfercapitel allein, welches dem Opferdienst an sühnender Kraft gleichkommt, sondern auch Gesetzesstudium, also wieder eine geistige That, dem Boden des Gemüthes und Willens entsprungen. Nach einer andern Ansicht daselbst, die aber der Kabbalah anzugehören und im Talmud und den Midraschim keinen Anklang gefunden zu haben scheint, haben die Opfer blos auf Erden aufgehört und dauern im Himmel fort, wo der Erzengel Michael als Hoherpriester fungirt und dem Herrn entweder feurige Thiere — also doch etwas Himmlisches und Geistiges — oder die Seelen der Gerechten — also gewiß rein Geistiges — (S. Tosafot das.) opfert. Die erstere Ansicht ist jedoch die im Talmud häufig wiederkehrende und ist um so weniger als eine etwa blos agadische abzuweisen, als sie ihren Einfluß auch auf die Halachah behauptet. In den rabbinischen Anschauungen, daß die Gebete, die täglichen sowohl, als die Sabbath- und Festgebete (Tefilloth) dem Opferritus nachgebildet seien תפלה במקום קרבן oder תפלות כנגד תמידין תקנום (Berachoth 26), ist die Ansicht vorherrschend, daß sie die Opfer vertreten, d. h. daß sie an innerem Werth, der in nichts Anderem als lediglich in der sühnenden Kraft bestehen kann, den Opfern gleichstehen und sie vertreten, freilich auf rabbinischem Standpunkte nur so lange vertreten, als die Opfer entbehrt werden und mit der Wiederherstellung der Opfer ihre Bedeutung verlieren müssen. Auch hier erkennen die Rabbinen einem In-

nerlichen, einem aus dem Boden des innersten Seelenlebens entspringenden Gebete, gleiche sühnende Kraft mit dem äußerlichen Opferwerke zu; doch wollen sie dem Innerlichen nur so lange die Vertretung gönnen, bis das Aeußerliche in sein Recht eingesetzt und wieder zur Alleinherrschaft gelangt sein wird. Es ist klar und einleuchtend genug, daß nur die Noth die Rabbinen beten lehrte; daß nur die Nothwendigkeit, die Juden bei dem gänzlichen Mangel aller Mittel der Sühne nicht in Sünde verkommen zu lassen, sie auf die Gedanken führte, daß in Ermangelung des Opferdienstes etwas Anderes dessen Stelle, wenn auch nur ad interim, vertreten müsse. Wenn man die Rabbinen fragt: womit werden all die schweren Verbrechen gesühnt, worauf das Gesetz Todesstrafe verhängt? so sind sie sogleich mit der Antwort bei der Hand: משחרב בית המקדש אעפ שבטלו סנהדרין דין ד' מיתות לא בטלו מי שנתחייב וכו. Aber doch müssen sie, ohne es gerade zu wollen, den Werken der innerlichen Buße und Frömmigkeit eine größere sühnende Kraft zuschreiben, als dem äußerlichen Opferdienst. Denn womit, fragen wir, sollen all die vorsätzlichen Sünden gesühnt werden, da die Opfer bekanntlich nur die שגגות, die irrthümlich und aus Versehen, nicht aber, wenige Fälle als z. B. שבועות הפקדון und שבועת עדות rc. ausgenommen, die זדונות, mit Vorsatz begangenen Sünden, worauf meistens מלקות oder מיתת בד steht, sühnen können? Daß aber auch solche durch die Kraft der Buße und des Gebetes gesühnt werden, beweisen

ja die Gebete des Versöhnungstages, wo wir nach dem Bekenntniß solcher vorsätzlichen Vergehungen, welche gerichtliche Strafen zur Folge haben, ihre Vergebung von Gott erbitten. Ist also der Rabbinismus durch den Drang der Umstände auf den Gedanken geführt worden, daß während der ganzen Dauer, seitdem Tempel und Altar zerstört worden sind, die innerlichen Werke der Buße, der Reue, der Besserung, die im Gebete angelobt und im Leben gehalten wird, gleiche sühnende Kraft bei Gott haben, als der ehemalige Opferdienst, was spricht dann noch für die Voraussetzung, daß diese Kraft nur so lange dauern solle oder könne, bis der Opferdienst hergestellt ist? Was beweist die Nothwendigkeit einer solchen Wiederherstellung, da ihre Wirksamkeit durch etwas Anderes hinlänglich vertreten werden kann und nach achtzehnhundertjähriger Erfahrung die Sühne nicht absolut nothwendig an sie geknüpft ist? Entweder genügt Gott unsere Innerlichkeit und wird er deshalb jenen einmal zerstörten äußerlichen Kultus nicht wiederherstellen, weil er überflüssig ist; oder Gott genügt diese Innerlichkeit nicht und er wird, weil wir von unsern Sünden nicht versöhnt sind, jenen Dienst nicht wiederherstellen wollen. Oder erwarten wir diese Wiederherstellung trotz unserer unversöhnten Sündhaftigkeit als einen Act der göttlichen Gnade? so müßte ja in dem Wesen dieser Gnade, das trotz unserer Sündhaftigkeit sich unser erbarmen und Mittel der Sühne uns verschaffen will, die Sühne schon enthalten

und die Wiederherstellung auch wieder überflüssig sein. Die Rabbinen sind offenbar auf halbem Wege stehen geblieben; sie haben einerseits die sühnende Kraft der Innerlichkeit anerkannt und wollen doch nicht die Entbehrlichkeit des äußerlichen Opferdienstes eingestehen; geben zu, daß sie für achtzehnhundert Jahre und wer weiß wie lange noch, aber nur nicht für alle Ewigkeit ausreiche; räumen ein, daß dem Juden in seiner gegenwärtigen Stellung zu Gott nichts zu seiner Seligkeit fehle und prägen ihm doch die Sehnsucht nach einem Zustande ein, der allein ihm zur Seligkeit verhelfen kann. Mit einem Worte, die Consequenz der Rabbinen läuft in eine große Inconsequenz aus. Sie sagen: Tempel- und Opferdienst müssen wiederhergestellt werden, damit die sie betreffenden Gesetze in aller Ewigkeit erfüllt werden, und sagen wiederum: der Zweck aller dieser Gesetze, die Sühne des Israeliten von der Sünde, werde auch jetzt eben so gut und noch besser erfüllt.

Gilt dies von dem Opferdienst im Allgemeinen, so tritt die Inconsequenz der rabbinischen Ansicht von einer nothwendigen Wiederherstellung desselben in Bezug gewisser einzelner Opfer noch insbesondere hervor. Wie die Idee der Sühne durch Opfer den Mittelpunkt des ganzen mosaischen Kultus bildet, so culminirt diese Idee in dem Opferdienst am Versöhnungstage. Dieses hohe Fest der Buße und der Zerknirschung ist der einzige vom Gesetz vorgeschriebene Fasttag, in welchem, wie Kurtz (mos. Opfer, S. 267) sich ausdrückt, „alle

andern Beziehungen der einen gewaltigen Idee der Sündhaftigkeit weichen, wo die Idee des Fluches der Sünde, der auf den Einzelnen und dem Ganzen liegt, einzig und allein das religiöse Gemüth in Anspruch nimmt. Dieser Steigerung des Sündenbewußtseins entspricht nun auch die Steigerung der Sühne, sie erlangt an diesem Feste ihre möglichst höchste Intension, sowie Extension. Dem angemessen fungirte denn auch bei diesem Acte nur der Hohepriester. Die Sühne selbst erhielt ihre weiteste Ausdehnung. Sie bezog sich nicht nur auf das ganze Volk, sondern auch auf das Heiligthum und seine Geräthe und auf den Hohenpriester und sein Haus." Nach dem Zusammenhang sowohl, als nach den einzelnen Aussprüchen dieses ganzen Kapitels Levit. 16 und besonders Vers 30 wird die Sühne an diesem Tage nicht etwa durch die Tagesbedeutung an und für sich עצומו של יום, oder durch das Fasten, sondern lediglich durch die Opfer, durch den dreifachen Sühnact bewerkstelligt. Die Worte: כי ביום הזה יכפר עליכם, haben nach ihrer natürlichen Auslegung keinen andern Sinn als den: „an diesem Tage wird euch vergeben," nämlich durch die Opfer vergeben. Fragt man nun die Rabbinen: auf welche Weise und wodurch ist seit der Zerstörung des Tempels der heilige Versöhnungstag uns wirklich noch ein Versöhnungstag, da die vorgeschriebenen Opfer nicht dargebracht, der Sühnact also nicht vollzogen worden? so haben sie gleichfalls eine bestimmte Antwort. In Sifra אחרי מות Cap. 8 heißt es: כי ביום

הזה יכפר עליכם בקרבנות. ומנין שאעפ שאין. קרבנות ואין שעיר היום מכפר תלמוד לומר כי ביום הזה יכפר. „An diesem Tage werdet ihr versöhnt; wodurch? durch die Opfer. Woher ist aber erwiesen, daß auch, wenn die Opfer nicht dargebracht werden und der Sündenbock nicht da ist, der Tag selbst[3]) versöhne? es steht geschrieben: ביום durch diesen Tag werdet ihr versöhnt." Der Commentator קרבן אהרן erklärt dies wie folgt. Das ב des ביום sei nicht ein ב temporalis, sondern instrumentalis und bedeute „durch diesen Tag," welcher Satz als Ursache auf den vorhergehenden Vers 29 sich beziehe, daß nämlich deshalb an diesem Tage Arbeit verboten und Kasteiung geboten sei, denn durch diesen Tag werdet ihr versöhnt. Würde die Sühne, meint er, durch den Opferact allein ohne Mitwirkung des Tages bewerkstelligt, so wäre kein Grund abzusehen, warum der Tag selbst als heiliger durch Ruhe und Fasten ausgezeichnet werden sollte. (Vrgl. den Schluß des Cap. über אחת בשנה die Ausführung: זה מכפר שלא בשעיריו ואין אחר). Ohne uns auf eine Kritik dieser Begründungsart, gegen welche manches einzuwenden (und namentlich wie die äußere Tagesheiligkeit

---

[3]) In einem ähnlichen Fall wie mit dem Versöhnungstage sahen sich die Rabbinen in Bezug auf die neuen Feldfrüchte, die nach Lev. 23, 14 nicht eher als nach der Darbringung des Omer gegessen werden dürfen, zu gleicher Umdeutung veranlaßt, wo es Menachoth 68 a heißt: בזמן שבית המקדש קיים עומר מתיר אין בהמ קיים האיר המזרח מתיר. Vrgl. T. Jeruschalmi חלה 1, 1. Die Ansicht des R. Jochanan, daß בין בשעת הקרבן בין שלא בשעת הקרבן היום מתיר.

durch Ruhe, wie Sabbath, noch nicht die Sühnkraft beweise) ist, weiter einzulassen, wollen wir den Kern des rabbinischen Gedankens ins Auge fassen, daß nämlich von vornherein nicht der so umständlich beschriebene Opferact ausschließlich die Sühne bewerkstellige, sondern auch die Heiligkeit des Tages, diese Tagesheiligkeit aber wiederum durch die innern Werke der Buße und der Zerknirschung, denen die äußerlichen Momente der Ruhe und des Fastens nur als anregende Mittel dienen, bedingt sei. So lange nämlich der Opferkultus im Allgemeinen als ein passendes Erweckungsmittel der innern Frömmigkeit durch den göttlichen Willen bestand, ward er für diesen Tag besonders reichhaltig angewendet und jenen zweien Anregungsmitteln als das vorzüglichste an die Spitze gestellt. Nachdem aber der Opferkultus im Allgemeinen durch Gottes Willen aufhörte, blieb die Kraft und Heiligkeit des Versöhnungstages auf die zu Hauptfactoren erhobenen oder gewordenen zwei Elemente der Ruhe und des Fastens beschränkt, und er steht in seiner Wichtigkeit und Heiligkeit in dem innerlichen Gottesdienste des heutigen Judenthums so hoch, als er je im äußerlichen Opferkultus gestanden hat und würde noch höher stehen — fügen wir hinzu — wenn der heutige Kultus ganz ein innerlicher wäre und nicht an so viele gebrochene Stützen des Tempeldienstes sich anlehnte. Die Heiligkeit des Tages, dem die Rabbinen auch in seiner Entbehrung des Opferkultus die Sühnkraft zuschreiben, kann aber kein neues,

erst mit der Zerstörung des Tempels hinzugekommenes Moment sein; der Tag, wenn er ein heiliger ist, muß es von jeher gewesen sein, und weil er ein solcher war, oder von Gott wegen der ihm verliehenen erhabenen Bestimmung, zur Heiligung der Menschen wirksam zu sein, zum heiligen bestimmt wurde, sollte an ihm, so lange der Hauptkultus Opferdienst war, der wichtigste Sühnact durch Opfer vorgenommen werden und nachdem der Opferdienst seine Bedeutung verloren oder dieselbe ihm durch Gott entzogen ward, sollten die zwei übrigen Bestandtheile aus ihrer untergeordneten Stellung heraustreten und die ganze anregende Kraft für sich allein übernehmen. Haben wir aber auch heute einen Versöhnungstag, an dem sich ehemals die ganze Sühnkraft des Opferkultus sammelte und concentrirte, auch ohne Opfer in seiner vollen und ungeschmälerten Heiligkeit, wie kann man nur noch die Opfer vermissen? Wie kann man nach diesem Geständniß noch behaupten, daß die Wiederherstellung des Opferdienstes in irgend einer Beziehung nothwendig oder wünschenswerth sei? Ich glaube, daß es Jedermann vollkommen einleuchten muß, daß wenn die Rabbinen dem Versöhnungstage seine hohe Bedeutung auch ohne Opfer retten, und ihm, als einem so wichtigen Bestandtheil des Judenthums, dieselbe retten mußten, es nur als eine große Inconsequenz auf ihrem eigenen Standpunkte angesehen werden müsse, hinterher noch immer von der Restauration des Opfer-

dienstes, als einer im Judenthum nothwendig begründeten Thatsache, zu sprechen.

Dies auf dem Standpunkte der Rabbinen. Für unser heutiges religiöses Bewußtsein ist die Idee von der nothwendigen Sühne der Sünde durch Opfer eine schon von den Propheten bekämpfte und bedarf für dasselbe keiner weitern Widerlegung. Nur das stellen wir der rabbinischen Theorie entgegen, daß, da die Opfer gänzlich und für immer aus dem Gebiete des religiösen Lebens geschwunden sind, Alles, was im mos. Gesetz in Rücksicht der Opfer geboten und verboten ist, gleich ihnen ganz und entschieden weggeräumt werden müsse, da es thöricht und inconsequent wäre, die Consequenzen eines Gesetzes noch ferner bestehen zu lassen, nachdem das Grundgesetz aufgehoben und außer Kraft getreten ist. Der rabbinische Standpunkt ist auch in so fern mit dem Christenthum nah verwandt, da sie beide auf der gemeinsamen Anschauung beruhen, daß die durch das mos. Gesetz aufgestellte Idee von der Sühne durch Opfer als eine ewig wahre festzuhalten sei. Das Christenthum begründet darauf das Factum, daß durch ein einziges großes Opfer das Werk der Sühne ein für alle Mal für alle, die daran glauben, vollbracht worden sei, während die Rabbinen die Restauration des Opferkultus durch dieselbe Idee zu begründen suchen. Daher sehen wir den Rabbinismus mit dem Christenthum in ewigem Conflict begriffen; bei gleichen Ausgangspunkten können sie sich einander nicht die Idee streitig machen,

und müssen daher ein Factum durch das andere, d. h. die Nothwendigkeit des einen durch die Möglichkeit, oder wie sie es nennen, durch die Gewißheit des andern widerlegen. Mit dem neueren religiösen Bewußtsein des Judenthums kann das Christenthum in keinen Streit sich einlassen, da man sich gegenseitig die Principien leugnet und himmelweit auseinander ist und auf Seite des Judenthums die Idee der Sühne durch Opfer, wie sie im Gesetz noch vorherrschend ist, als eine von den Propheten schon längst bekämpfte, durch die achtzehnhundertjährige Geschichte vernichtete, rein abgewiesen wird.[4])

Ich kann diese Gedanken, denen ich eine ausführliche Besprechung anderswo bestimmt, wo sie im Zusammenhang mit vielen andern eigentlich erst in ihrer Bündigkeit hervortreten sollen, hier nur flüchtig an-

[4]) Von christlicher Seite wird freilich eingewendet: wie kann eine durch das Gesetz als eine göttliche constatirte Idee von den Propheten bekämpft oder von der Geschichte vernichtet werden? Allein für das jüd. Bewußtsein sagt ja das Christenthum dasselbe: es soll von nun an nicht mehr äußerlich geopfert werden, sondern durch den Glauben an ein Opfer — welcher eine innerliche That ist — Gott versöhnt werden. Das Judenthum sagt dasselbe: die Sünde soll nach Gottes Willen nicht mehr durch äußere Opfer, sondern durch den Glauben an Gottes Barmherzigkeit nebst der innern Buße gesühnt werden. War der gesetzliche Zustand ein vorbildlicher, eine höhere Stufe der Religiosität vorbereitender, warum sollte er nicht eine noch höhere, ja die höchste vorbereitet haben? Doch hierüber ausführlicher in der größern Schrift.

deuten und gehe zu der weit größeren Inconsequenz der rabbinischen Theorie durch die Messiasidee über.

Im Judenthum giebt es dreierlei Hauptheiligkeiten, nämlich ein heiliges Volk, eine heilige Priesterschaft und ein heiliges Land.[5]) Von letzterem ist im mos. Gesetz als von einem heiligen nicht die Rede; in den Propheten wird oft von der „heiligen Stadt" Jerusalem, auch von „heiligen Städten" (Jes. 64, 9), von dem „heiligen Ort" in Bezug auf Palästina (Esra 9, 8) gesprochen, wo es aber noch sehr zweifelhaft ist: ob sie es als ein unbedingt heiliges Land an und für sich sich dachten, oder nur, weil in dessen Mittelpunkt der heilige Centralkultus sich befindet, es ein bedingt heiliges nennen. Die Rabbinen dagegen betrachten das Land als ein schlechthin heiliges, nämlich durch die Eroberung geheiligtes, und sprechen von קדושת ארץ und von קדושה ראשונה und קדושה שניה als einem heiligen Objekte. Das Volk ist ein heiliges, d. h. ein von Gott zum Träger der Offenbarung auserwähltes und seiner Bestimmung geweihtes und wird deshalb häufig

[5]) Ueber die Heiligkeit des Tempels, der Tempelstätte und den interessanten Streit hierüber zwischen Maimonid. und Abraham b. David (beth ha-bechira 6, 16), wie auch über einen ähnlichen interessanten Streit zwischen den Karaiten und Rabbaniten über die Heiligkeit Jerusalems hinsichtlich des בשר תאוה, die nach erstern noch heute fortdauert (דוד מרדכי 31), wird in der größeren Schrift gehandelt werden.

עם קדוש oder גוי קדוש genannt. Einen höhern Grad von Heiligkeit hat die Priesterschaft, der Stamm Levi, welcher wiederum in viele Unterabtheilungen und graduelle Heiligkeiten zerfällt. Wie das Volk Israel aus allen Völkern der Erde zu besonderem Dienste von Gott auserwählt und darum in Vergleich mit diesen ein heiliges, abgesondertes Volk ist, so ist der Stamm Levi aus allen Stämmen Israels besonders von Gott herausgehoben und auserwählt und für den Tempeldienst und Opferkultus geheiligt, und verhält sich daher in Bezug auf Heiligkeit zu dem übrigen Volk Israel, wie dieses zu allen andern Völkern sich verhält. Ich will nur beiläufig hier bemerken, wie der im Munde so vieler moderner jüd. Theologen fast zur stehenden Redensart gewordene Satz, daß das Judenthum den Unterschied zwischen Priester und Laien nicht kennt, ein großer Irrthum sei. Gerade das Judenthum hat diesen Unterschied zu allererst besonders scharf hervorgehoben. Wenn auch das ממלכת כהנים nicht „priesterliches Reich," „Hierarchie" sondern „Reich von Priestern" übersetzt wird und danach behauptet wird, daß jeder Jude Priester sei, so ist er es doch nur auf seinem Standpunkte nach Außen und im Verhältniß zu allen andern Völkern. Nach Innen und in Beziehung zu dem Priesterstamme hat er einen weit geringern Grad von Heiligkeit und verhält sich zu demselben wirklich wie ein Laie zum Priester, wie der gemeine Priester wiederum zu seinem Hohenpriester in einem solchen untergeordneten Verhältniß der Heilig-

keit steht.[6]) Das Christenthum, namentlich das katholische, hat diesen Unterschied zwischen Priester und Laien erst aus dem Judenthum genommen und auf seinem Gebiete angewandt, mit dem Unterschiede jedoch, daß statt im Judenthum die Geburt im Hause Aaron zum Priester mache, bei ihm dagegen dieselbe erst durch die Priesterweihe verliehen werde. Wie aber im Judenthum der Laie von priesterlichen Functionen ausgeschlossen ist, והזר הקרב יומת, knüpft das Christenthum die Befugniß zu sacramentalischen Handlungen an die priesterliche Ordination. So lange also diese Vorstellungen im Judenthum existiren, so lange der Priesterstand noch immer als ein vorzüglich heiliger angesehen und ihm die aus dieser Heiligkeit fließenden Gesetze troß dem, daß er zeitweilig vom Dienste suspendirt ist, zur Pflicht gemacht werden, steht der Unterschied zwischen Priester und Laien im heutigen Judenthum so fest als jemals.[7]) Nur freilich ist der Rabbine, wenn

---

[6]) Vrgl. Maimonid. ה' אבל Cap. 3. §. 9: וכל הקודם את חברו במעלה מתאחר בטומאה.

[7]) Sehr schön und vortrefflich sind Maimonid. Worte שמטה ויובל 13. §. 13, daß nicht blos der Stamm Levi, sondern jeder Mensch, der über das gemeine Treiben der Menschen zur Stufe der Lebensheiligkeit sich erhoben הריזה נתקדש קדש קדשים zu dem priesterlichen Range erhoben werde. Allein es ist mit diesen schönen Worten kein rechter Ernst, da doch nur für den Stamm Levi und nicht für den erhabensten Menschen die levitischen Heiligkeitsgesetze gelten. Zwar dürfen sich mit der Leiche des Nasi auch Priester beschäftigen (M. אבל 3, 10) und heißt es Ketubot 103 אותו יום שמת רבי בטלה

er kein geborener Priester ist, durch sein Amt nicht wie der christliche Geistliche durch die empfangene Priesterweihe zum Priester geworden.

Die drei Heiligkeiten sind Grund zu den vielen Gesetzen der Theokratie, welche aus ihnen fließen. Die Heiligkeit des Priesterstandes, nämlich seine Auserwählung zu den priesterlichen Functionen begründet auch viele Verhaltungsregeln, die ihm als levitische besonders zugehören, wie z. B. die strenge Enthaltung von verunreinigenden Dingen und Handlungen, die Enthaltsamkeit in Bezug auf den Genuß berauschender Getränke, die priesterlichen Ehegesetze u. s. w.[8]) Je höher der Grad der priesterlichen Heiligkeit ist, je strenger sind die aus derselben fließenden Gesetze, und der Hohepriester, auf dessen Haupt das heilige Salböl gegossen worden ist, darf daher nur eine Jungfrau, aber keine Wittwe heirathen und selbst mit der Leiche der nächsten Verwandten sich nicht verunreinigen. Die

קדושה nämlich כהונה und soll dies im Mittelalter bei ראב״ד der Fall gewesen sein. Allein nur die Leiche des Nasi darf der Priester berühren, dem lebendigen Nasi dagegen ist keines der levitischen Heiligkeitsgesetze geboten, welches beweist, daß er an Heiligkeit immer unter den Priestern steht. Die schöne Sentenz Sanhedrin 59, daß כותי ועוסק בתורה ה״ה ככהן גדול wird daselbst nur auf ז׳ מצות דידהו eingeschränkt, zu den übrigen ist ihm bei Todesstrafe der Zugang untersagt.

[8]) Da wir diesem Gegenstande eine besondere Erörterung vorbehalten, so wollen wir die ausführlichen Citate und Belege hier weglassen und nur die allgemeinen Ideen andeuten.

Heiligkeit des israelitischen Volkes bedingt einen großen Theil des dasselbe betreffenden Ceremonialgesetzes, welches, da die Volksheiligkeit ihrem Wesen nach in der Ab- und Aussonderung dieses Volkes von allen andern Völkern in Sitten und Gebräuchen, nur ein monotheistisches, gottesdienstliches Volk zu sein ruhet, auch großentheils — die ewig und allgemein gültigen Sittlichkeitsgesetze ausgenommen — nur in Absonderungsgesetzen besteht. Den Israeliten wird häufig gesagt: du sollst nicht thun und nicht sein, wie jene Völker thun und sind, denn du bist ein heiliges Volk dem Ewigen, deinem Gotte. Wenn man dem Grunde der meisten Ceremonialgesetze in der Bibel nachspürt, so wird man finden, daß sie nur in Rücksicht auf die Existenz heidnischer Völker gegeben sind und Absonderung von denselben zum Zwecke haben, und gestehen müssen, daß diese Gesetze entweder gar nicht oder ganz anders gegeben sein würden, wenn das israelitische Volk das einzige Volk der Welt wäre und andere Völker oder Menschen gar nicht existirten. Die Heiligkeit des israelitischen Volkes in Beziehung zu andern Völkern, d. h. die Auserwählung desselben von andern Völkern, ist der einzige Grund des ihm gebotenen Ceremonialgesetzes, sowie die Heiligkeit des Priesterstammes, d. h. seine Auserwählung aus allen Stämmen Israels zu besonders heiligem Dienste, der Grund der ihn betreffenden Priestergesetze ist. Wäre kein besonderer Stamm zu einem priesterlichen auserwählt worden, so gäbe es keine besondere Priestergesetze; wäre das

israelitische Volk nicht aus allen andern Völkern erwählt, sondern die ganze Menschheit zu dem für Israel allein bestimmten Zwecke berufen worden, so gäbe es kein besonderes Ceremonialgesetz, sondern ein Gesetz für alle Menschen, d. h. ein reines einfaches Sittengesetz. Nur weil so viele Völker, ja die ganze Menschheit, so tief stand und Israel nach der Verheißung an die Väter zum heiligen Volke allein berufen worden ist, genügte für dasselbe nicht ein aus reinem Glauben und wahren Vorstellungen von dem einigen wahren Gotte fließendes Sittengesetz, sondern es mußte, im steten Hinblick auf andere Völker und das Verhältniß zu denselben, das Ceremonialgesetz in seinem ganzen bündigen Zusammenhang ihm ertheilt werden. In dem Augenblick, als alle übrigen Völker durch eine Sündfluth vom Schauplatz der Erde vertilgt würden und Israel allein übrig bliebe; oder in dem Augenblick, als die übrige Menschenwelt den patriarchalischen Glauben Abrahams annähme und zu wahrhaften Monotheisten bekehrt würde, in demselben Augenblick müßte das Ceremonialgesetz in seiner Verbindlichkeit auch für Israel aufhören, da es dadurch, daß seine vorausgesetzten Beziehungen zu heidnischen Völkern aufhörten, zu gänzlicher Bedeutungslosigkeit herabgesunken sein müßte. Das ist auch der Grund, warum im Pentateuch die Gesetze sich nur an das israelitische Volk richten, und auch an den Einzelnen nur als Glied dieses Volkes, nicht aber an die Gesammtheit außer dem vorausgesetzten Volksverhältniß oder an den Einzelnen,

als Angehörigen eines andern Volkes, weil, wenn dieser Fall einträte, der mit der Schöpfung des theokratischen Volkslebens beabsichtigte Zweck schon in Erfüllung gegangen sein, nämlich die der Menschheit gefährliche Macht des Heidenthums schon gebrochen sein müßte. Wenn Hr. R. Hirsch (2. Mittheilungen S. 19) uns dagegen bemerkt: „daß man nicht so ganz und gar vergessen dürfe, daß der zeitliche Untergang des ehemaligen Staates und die Zerstreuung der Juden von dem Allwissenden schon vorher verkündet worden, und daß die Zerstreueten in ihrer Zerstreuung nicht minder zur treuen Befolgung der göttlichen Gesetze aufgerufen werden, ja die Rückkehr zur Treue gegen die Gesetze in der Zerstreuung ganz ausdrücklich als Endziel dieser Zerstreuung gesetzt werde, daß man also nicht sagen könne: die Religion des Judenthums habe für ein anderes Staatsverhältniß keine Vorschrift gegeben," so antworten wir ihm: er möge uns erstens beweisen, daß hier vom Ceremonialgesetz überhaupt die Rede sei. Dies müßte um so weniger der Fall sein, als bekanntlich nur Abfall vom einigen Gotte, und Götzendienst, nicht aber die Vernachläßigung des Ceremonialgesetzes, d. h. in unserer Sprache: nicht der Abfall vom Ceremonialgesetz, sondern der Abfall von dem, um deßwillen ein Ceremonialgesetz überhaupt nöthig war, die Ursache der Zerstreuung war. Dann wolle uns Hr. Hirsch zweitens aus dem Pentateuch beweisen, daß die ewige Existenz des jüdischen Volkswesens mit der theokratischen Verfassung irgendwo

von Gott selbst ausgesprochen sei. Die Grundlage unseres Systems ist ja die Behauptung, daß Gott diese ganze Ordnung der Dinge nur für so lange ins Dasein gesetzt, als die im Familienschooße der Väter entwickelte monotheistische Weltanschauung von der Uebermacht der heidnischen Naturreligionen mit Untergang bedroht war und diese Ordnungen, als ihr Zweck erfüllt war, selbst zerstörte. Wenn also im Pentateuch V. 30 von dem Götzendienste der Juden in der Zerstreuung die Rede ist, so kann gewiß nur eine solche Zeit gemeint sein, wo der Zweck der Theokratie noch nicht erfüllt, und selbst das Ceremonialgesetz noch nöthig war. Nach unserer Grundansicht ist ja das Ceremonialgesetz nur so lange nöthig, als eine gesonderte israelitische Volksthümlichkeit überhaupt nöthig ist und mit dieser für immer aufgehört hat. — Die Heiligkeit des Landes ist auf dem rabbinischen Standpunkt der Grund aller an das Land geknüpften Gesetze. Nur nachdem das Land erst durch Josua, später durch Esra geheiligt und nur in so weit es nach seiner geographischen Ausdehnung geheiligt worden ist, traten nach den Rabbinen die agrarischen Verpflichtungen hinsichtlich des Jobel- und Erlaßjahres, der Abgaben u. s. w. in Kraft. (S. Tr. Schebiith, Cap. 6, Mischnah 1, Tr. Challah 4, 8 und Jerusal. Gemara das. Babyl. Talm. Arachin 32 b.) Wenn nun nach dem Talmud Kiduschin 37 a alle die an das Land geknüpften Gebote mit חובת קרקע bezeichnet und dieselben für die Zeit, während welcher das Land nicht von

dem größten Theil der Israeliten aus allen Stämmen bewohnt wird, für suspendirt erklärt werden, so hat der Correspondent in dem Israeliten des 19. Jahrh., № 15, gewiß vollkommen recht, wenn er den Ausdruck חובת קרקע Pflicht des Bodens, in dem Sinne auffaßt, daß die Heiligkeit des Landes als der Verpflichtungsgrund aller an dasselbe geknüpften Gebote angesehen werde, weßhalb man außerhalb dieses Landes alle die betreffenden Gesetze nicht anzuwenden hat, so wie חובת הגוף, Pflicht der Person, nichts anderes bedeutet, als daß die Heiligkeit des Israeliten, als Glied des heiligen Volkes, für ihn der Verpflichtungsgrund des Ceremonialgesetzes sei. Nur darin hat der gedachte Corresp. unrecht, wenn er glaubt, daß durch diese richtige Auffassung unsere Kritik der talmudischen Eintheilung in der Autonomie der Rabb. überhaupt widerlegt werde. Mit Recht wandten wir ein, daß diese Eintheilung nicht erschöpfend und die Frage über das, was der Israelit außerhalb des Landes zu halten habe, die den Rabbinen doch nothwendig vorgeschwebt haben mußte, keineswegs erledige, da so viele mos. Gebote, die nicht חובות קרקע sind und nach den Rabb. als חובות הגוף ausgeübt werden müssen, dennoch, weil sie an Institutionen gebunden sind, die mit dem Untergange des Volkslebens verschwunden sind, nicht ausgeführt werden können. So sehr die Rabb. geneigt sind, die Volksexistenz sich fortdauernd zu denken und alle die auf dieser basirten Vorstellungen in ihrer Geltung festzuhalten, so können sie ja doch nicht umhin,

viele das Volksleben betreffende Gesetze, wie Leibes- und Lebensstrafen bis auf wenige Ausnahmefälle, als suspendirt zu erklären. Freilich ist es nur deshalb, weil das Objekt des Gesetzes, die richterliche Gewalt, fehlt; allein das ist ja eben bei חובות קרקע der Fall, die deshalb nicht ausgeübt werden können, weil das Objekt, das Land, wenn auch dieses als Subjekt der Verpflichtung gedacht wird, uns fehlt. Sie können daher nicht mehr sagen: alles, was nicht חובת קרקע ist, sei חובת הגוף, und müsse ausgeübt werden, da die vollständige Volksheiligkeit an die Vollständigkeit der Volksexistenz, diese aber doch immer an einen gemeinsamen Aufenthalt in einem Lande nothwendig geknüpft ist.[9]) Wie die Heiligkeit des palästinensischen Bodens hinsichtlich ihrer Kraft,

[9]) Hr. Hirsch behauptet in seiner Entgegnung auf unsere Autonomie ꝛc. (2. Mittheilungen S. 38), daß wir bei der Kritik des talm. Standpunktes den Talmudsatz Kiduschin 37 a total mißverstanden hätten. נוהגת בין בארץ בין בח״ל איכה נוהגת אלא בארץ, meint er, seien nur räumliche Unterschiede, aber keine zeitliche. „Ohne Rücksicht auf die Zeit, ob vor oder nach dem Untergange des Staates, wird hier gelehrt, welche Gesetze nur auf palästinensischem Boden Geltung haben.“ Allein wie Hr. Hirsch zu einer gründlichen und wissenschaftlichen Erfassung des talm. Standpunktes überhaupt nicht befähigt ist, so hat er auch hier ganz oberflächlich und einseitig geurtheilt. Für den Israeliten ist der Unterschied freilich ein räumlicher; nur auf dem palästinensischen Boden, oder auf dem durch Israel's Erobeberung oder Besitzergreifung geheiligten Lande hat er die agrarischen Pflichten zu erfüllen. Allein von dem

für den Israeliten die agrarischen Pflichten zu erzeugen, doch immer an den Aufenthalt Israels, als des heiligen Volkes, entweder seiner Gesammtheit oder seinen

---

Israeliten, als Subjekt der Pflicht, ist hier nicht die Rede, sondern von dem Lande, in wie fern es als heiliges Subjekt für den Israeliten die agrarischen Verpflichtungen hervorbringe, von חובת קרקע, und in Bezug des Landes ist der Unterschied mit nichten ein räumlicher; der Raum ist unverändert derselbe, jedoch ist er in seiner Fähigkeit, den Israeliten auf die an das Land geknüpften Gebote zu verpflichten, an die Bedingung gebunden, daß Israel auf demselben sich befinde, d. i. an die Zeit, wann Israel im Lande ist. Wenn es also heißt: dies und jenes Gebot ist נוהג בארץ, so wird darunter verstanden: es müsse zu allen Zeiten im Lande (außer dem Lande niemals) geübt werden, wenn das Land seine Heiligkeit in Bezug der Pflichtenerzeugung äußern kann. Will man diese Bedingung nicht durchaus eine zeitliche nennen, so nenne man sie anders, einen Umstand ꝛc. nur keine räumliche. Meine Kritik ist nicht gegen den blos räumlichen Unterschied, daß diese und jene Gebote nur in Palästina und nicht anderswo ausgeübt werden, gerichtet, sondern gegen den zeitlichen auf demselben Raume. Zwar will Hr. Hirsch wissen, daß viele agrarische Gesetze auch heute auf palästinensischem Boden ausgeübt werden müssen; allein dies ist falsch. Die wenigen noch auszuübenden gehören zu den rabbinischen Erschwerungen, wie wir ihm das an einem andern Orte ausführlich nachweisen werden. Die Ansicht, daß קדושת עזרא noch heute fortdauere, findet keinen Boden. (S. Tosesot Jebamot S. 82 b ירושה). Wenn Hr. Hirsch das. sagt, daß, wenn auch heute unter türkischer Herrschaft sämmtliche Juden Palästina bewohnten, so müßten ohne staatliche Selbstständigkeit

größern Bestandtheilen nach, auf demselben geknüpft ist und nur dann als ein heiliges Subjekt betrachtet wird, wenn sie mit der Volksheiligkeit in Verbindung tritt, so kann auch die israelitische Volksheiligkeit nicht in ihrer ursprünglichen Integrität gedacht werden,

---

מדאורייתא nach den Rabbinen מצות התלויות בארץ alle zur Anwendung kommen, so hat er vergessen, daß dies nur nach der einen, von Allen widerlegten Ansicht wahr sein könne, daß die Heiligung des Landes durch Esra noch heute in Kraft bestehe. Nach allen andern Ansichten müßte der Boden von neuem geheiligt werden, welches aber nicht durch den bloßen Aufenthalt Israels mit türkischer Bewilligung, sondern den Messias geschehen müsse, bei der Mitwirkung des Messias aber an eine türkische Herrschaft nicht zu denken sei. Uebrigens muß bemerkt werden, daß die Ansicht, daß ein bloßer Aufenthalt Israels im Lande schon dessen Heiligkeit hinsichtlich der agrarischen Gesetze bewirke, eine rabbinische und nach unserem Standpunkte eine fehlerhafte sei. Den Rabbinen ist, wie wir es in der Autonomie S. 43 nachgewiesen, der Begriff des Staates gänzlich abhanden gekommen, daher sie auch den bloßen Aufenthalt Israels im Lande mit dem Staatsbegriff identificirten und die Ausführung der biblischen Gesetze darnach in Anwendung bringen. In der Bibel ist aber nur von einer Theokratie die Rede, wird nur an ein selbstständiges Volks- und Staatsleben gedacht. Daß auch ohne alle diese innern Lebensbedingungen und nothwendigen Voraussetzungen jene Gesetze zur Ausführung kommen müssen, haben die Rabbinen überall nachzuweisen unterlassen. Ich behaupte geradezu, daß, wenn alle Juden unter türkischer Herrschaft in Palästina lebten, sie nach der Bibel nicht auf die Gesetze der ehemaligen palästinensischen Theokratie, sondern der jetzigen türkischen Regierungen verpflichtet wären.

wenn sie ihrerseits der Verbindung mit dem heiligen Boden entbehrt und dadurch in so wesentlichen Stücken mangelhaft geworden ist, wenn die als Folge dieser Heiligkeit gebotenen Pflichten nicht ausgeübt werden können. Die Rabbinen sagen freilich: diese Gebote sind nicht aufgehoben, sind blos suspendirt; der Träger dieser Pflichten, der Verpflichtungsgrund, nämlich die Volksheiligkeit existirt noch jetzt und wird, wenn das Hinderniß beseitigt sein wird, alle die Erscheinungen, die an sie als Consequenzen gebunden sind, ins Leben treten lassen. Allein darin scheint uns das Fehlerhafte dieser Anschauung zu liegen. Die Heiligkeit des Bodens wird ja von den Rabbinen auch als eine selbstständige betrachtet, doch ist sie hinsichtlich der Erzeugung der an die Heiligkeit geknüpften Gebote an die Bedingung gebunden, daß Israel auf demselben sich befinde, und kann für den Einzelnen oder die Wenigen nicht die Verpflichtung erzeugen. Eben so müßte die Heiligkeit des israelitischen Volkes, wenn sie auch eine selbstständige ist, hinsichtlich dessen, was aus dieser Heiligkeit resultirt, an das Land geknüpft sein. Freilich wird der Boden nur durch das Volk, nicht aber das Volk durch den Boden geheiligt. Allein die Heiligkeit ist doch nur in so fern eine solche, als sie sich durch Thaten äußern kann und nicht, wenn ihre Aeußerungen an Bedingungen geknüpft sind, die sie nicht zur Erscheinung kommen lassen. Für die Erscheinungswelt ist eine Kraft nur dann vorhanden, wenn sie eine Wirksamkeit äußert. Die Heiligkeit des

Bodens, da sie aus Mangel des ihre Wirksamkeit bedingenden Aufenthalts Israels auf demselben sich nicht äußern kann, ist auch — mag sie von den Rabbinen auch nur schlafend, niedergedrückt, gedacht werden — für uns im Grunde nicht vorhanden. Eben so ist die Volksheiligkeit, weil sie zur Erzeugung von so vielen Pflichten an gewisse Bedingungen, nämlich an den Aufenthalt im Lande, d. h. nicht blos an ein von den Rabbinen erträumtes, sondern an ein wirkliches Volksleben — mag dieses auch in politischer Beziehung ein unselbstständiges sein — geknüpft ist, nur theilweise für uns vorhanden. Da aber nur eine vollständige Volksheiligkeit, wie sie in der Bibel vorausgesetzt wird, zum Erzeugen der Pflichten von Gott als fähig hingestellt wird, so müssen die Rabbinen es erst beweisen, daß eine unvollständige Volksheiligkeit gleiche Fähigkeit besitze, daß eine unvollständige, in ihrem innersten Wesen erlahmte Heiligkeit eine Heiligkeit überhaupt genannt zu werden verdiene. Daß der Talmud den ganzen ehemaligen theokratischen Zustand noch jetzt, ohne Tempel und Altar, ohne Boden, ohne Gericht, ohne Staat und ohne Selbstständigkeit sich noch fortdauernd gedacht, die fehlenden Momente nur als einige leicht wieder zu beseitigende Hindernisse, übrigens die Volksheiligkeit, die Priesterheiligkeit, ja sogar in vielen Fällen, wenigstens als rabbinische Erschwerung, auch die Heiligkeit des Bodens, nach wie vor in ihrer Integrität darstellten und in Folge dessen alles, was nicht absolut חובת קרקע ist, noch als

חובת הגוף überall für verbindlich erklärten, deshalb trifft sie die Kritik, welche die Heiligkeit des Israeliten als Glied des israelitischen Volkes prüft und findet, daß die Existenz desselben, wie auch die des Priesters, als dessen Folge, rein illusorisch, daß ein solches in seinem Bestande vorausgesetztes Volk in seinen innersten Bedingungen aufgelöst sei, daß der Israelit das Ceremonialgesetz nicht als Mensch und Angehöriger eines andern Volkes, so wenig wie einst die Patriarchen als solche eines hatten, sondern nur als Mitglied des heiligen Volkes übernommen, daß nur in diesem Volkscharakter der Urgrund, wie die Zeugungsfähigkeit solcher Verpflichtungen wohne und daß er außerhalb dieses Volkes nur den Monotheismus nebst dem zum Theil auch den Patriarchen schon offenbarten Sittengesetze als seine Religion bekenne.

Sehen wir nun, wie diese drei Heiligkeiten im messianischen Reiche sich gestalten können. Die Priesterheiligkeit ist an den Priesterdienst gebunden und wenn sie die Rabbinen noch jetzt in den Fällen ihrer Anwendbarkeit als fortdaurend erklären, so hängt dies mit ihrer Grundansicht von der Wiederherstellung des Opferkultus zusammen. Diese Ansicht haben wir bereits oben kritisirt und nachgewiesen, wie die Rabbinen die Idee der Sühne durch Opfer auf ihrem eigenen Standpunkt aufgegeben, und wie eine dessen ungeachtet festgehaltene Glaubensansicht von der Wiederherstellung des solcher Idee zu Grunde liegenden Factums in eine Inconsequenz auslaufe. Wir haben es absichtlich

vermieden, von Maimonides Accomodationstheorie, wiewohl sie in einem der ältesten rabbinischen Werke, im Sifra, ihre Vertretung findet, zu sprechen, weil dieselbe für das heutige Bewußtsein manches Anstößige hat, und in der Weise, wie sie M. darlegt, ist sie in der That zu rationalistisch und einseitig. Wir finden, daß trotzdem die Propheten so gewaltig gegen die Aeußerlichkeit der Opferwerke ankämpften, die Idee der Sühne durch Opfer sich doch wie ein rother Faden durch die ganze Bibel zieht, und namentlich bei der Rückkehr aus dem Exil in ihrer vollen Stärke sich zu erhalten und zu behaupten wußte. Ja wir sehen sogar, daß sie nach der Entstehung des Christenthums von ihrer Stärke in dem Bewußtsein der jüd. Zeitgenossen nichts verloren und dem Christenthum sein Lebensprincip zu verleihen Kraft genug hatte. Nur die Unmöglichkeit des Opferdienstes, die Zerstörung des Tempels, hat die Macht dieser Idee gebrochen und bei den Rabbinen, wie oben gezeigt worden, jene Idee von ausgleichenden und stellvertretenden Mitteln hervorgerufen. Da wir in Bezug der Bibel die in dem prophetischen Bewußtsein aufgegangenen Ideen höher als das vulgäre jüdische Volksbewußtsein stellen, überdies im Pentateuch nicht blos die Opferidee allein, sondern auch viele andere Vorstellungen als nur in der Theokratie gerechtfertigt, außerhalb derselben aber, zumal in einem über dieselbe weit hinausschreitenden höhern religiösen Bewußtsein, in welchem die Theokratie ihren Zweck schon erreicht hat,

als von Gott selbst — dessen Willen er uns in der Geschichte offenbart — aus ihrer theokratischen Beschränktheit erlöst, auffassen, so haben wir nicht das leiseste Bedenken, es als unserem Glaubensgeiste entsprechend zu erklären, daß im messianischen Reiche, in welchem die reinsten und freiesten religiösen Ideen praktisch werden sollen, von einem Opferritus nicht die Rede sein kann, da derselbe schon heute jedem ächten Glaubensbewußtsein im höchsten Grade widerstrebt. Mit dem Opferritus fällt aber der ganze priesterliche Stand zusammen, und es kann mithin von einer priesterlichen Heiligkeit und den durch diese Heiligkeit bedingten Priestergesetzen schon heute nicht mehr die Rede sein [10]).

Die jüdische Volksheiligkeit, wenn auch ein jüdisches Volk wieder erstehen sollte, beruhet auf seinem Verhältniß zu den übrigen heidnischen Völkern und der strengen Absonderung von denselben, zu dessen Zwecke ein absonderndes Ceremonialgesetz nothwendig war. Die Ceremonialgesetze sind die Aeußerungen, gleichsam die nach Außen hin sich manifestirenden Erscheinungen der theokratischen Volksheiligkeit. In dem messianischen Reiche aber, wo statt der beschränkten Theokratie der freieste Universalismus, eine alle Volksunterschiede aufhebende Weltregierung Gottes, statt des jüdischen Volkes die Menschenwelt treten wird, wo alle Menschen den einen wahrhaftigen Gott anerkennen und anbeten werden, wäre eine solche besondere Volksheiligkeit, welche ihrem Wesen nach nichts anderes,

[10]) Siehe am Schlusse.

als der Gegensatz zum Heidenthum ist und, um diesen Gegensatz in stets lebendigem Bewußtsein zu erhalten, ein Ceremonialgesetz zur Folge hat, ein wahres Unding, leer, bedeutungslos, zwecklos, ziellos, der höchsten Weisheit Gottes unwürdig. Wozu und warum sollen sich die Juden noch dann von den übrigen Völkern absondern, nachdem die Einigung, der Jahrtausende mühseligen Kampfes kostende Verschmelzungsproceß aller Menschen zu einem wahrhaftigen Glauben glücklich vollbracht ist? In der reingeistigen Auffassung der messianischen Zeit ist die Fortdauer eines besondern Volkes und eines besondern Ceremonialgesetzes, d. h. die Fortdauer einer jüdischen Theokratie gegenüber einer monotheistischen Menschenwelt, eine wahre Absurdität und kann in einem seiner Sinne mächtigen Kopfe unmöglich Raum gewinnen. Ist aber der ewige Bestand des Ceremonialgesetzes nicht möglich und muß es in dem messianischen Reich bis auf jede Spur untergehen, so steht die gültige Existenz desselben für die Gegenwart schon auf sehr schwachen Füßen. Wie die Rabbinen auf ihrem Standpunkt dies und jenes Ceremonialgebot trotz seiner eigentlichen Unanwendbarkeit zu erhalten suchen aus dem Grunde, daß man urplötzlich vom Messias überrascht[11])

[11]) Vrgl. Menachoth 68 b; Berachoth 9 b, wo gesagt ist, daß man sich beeile, auch nichtjüd. Könige zu sehen, damit שאם יזכה יבחין. Dies wird als Halachah in Sch. A. O. Ch. 224, 9 angeführt. S. Magen Abraham das. sub lit. r. daß hier der Messias als jüd. König gemeint sei.

werden könnte, so möchte man hier umgekehrt das und jenes aus gleicher Rücksicht fahren lassen. Aber ohne solchen kindischen Ernst muß uns ein höherer Mannesernst auffordern, mit der Herbeiführung der messianischen Zeit ernste Anstalten zu machen und die trennenden Elemente immer mehr zu beseitigen und die Einigung im Geiste und in der Liebe mit der Menschenwelt immer größer zu machen; alle die schroffen Beziehungen unseres ehemaligen politisch und volksthümlich gesonderten Bewußtseins entschieden aufzugeben und uns mit den Völkern und den Menschen volksthümlich und menschlich durch die innigsten, volksthümlichen und reinmenschlichen Beziehungen zu verbinden. Von Absonderungsgesetzen heute noch und in religiösem Interesse zu reden und im Leben Notiz zu nehmen, würde heißen: das Messiasreich in immer größere Ferne hinausrücken. Die Theokratie ist untergegangen, und aus den letzten Flammen, die über Tempel und Altar zusammenschlugen, ist der Messias geboren.

Aber nicht blos in unserer reingeistigen Auffassung der Messiasidee, sondern auch auf rabbinischem Standpunkt muß es als eine große Inconsequenz bezeichnet werden, da noch von der Ewigkeit des Ceremonialgesetzes zu reden. Wenn auch die Rabbinen einen persönlichen und politischen Messias aus dem Hause Davids erwarten, der mit der Wiederherstellung des alten Kultus eine politische Wiedergeburt des jüdischen Volkes als Beherrscher aller Völker herbeiführen wird,

so räumen sie doch ein, daß dieser Messias die ganze Menschenwelt zur Annahme der sieben noachidischen Gebote zwingen und sie zu wahren Monotheisten, בני נח, bekehren werde.[12]) Nur für die Juden allein soll das Ceremonialgesetz als Erbtheil der Gemeinde Jakobs verbleiben, während alle übrigen Völker, so weit sie sich nicht zum Judenthume bekehren — nach der vorausgesetzten Glückseligkeit des jüdischen Volkes dürfte man eigentlich dann, wie zu den Zeiten Davids und Salomos, keine Proselyten annehmen — als Noachiden existiren werden. Es entsteht also auch für die Rabbinen die Frage: wozu dann noch so viele Absonderungsgesetze, da keine Heiden mehr existiren können und dürfen? Worin beruhet dann noch dies und jenes nur auf Absonderung und Entfernung von heidnischen Sitten abzielendes Ceremonialgebot? Freilich würden die Rabbinen auch dann noch die Ehe mit nichtjüdischen Völkern nicht zugeben, weil sie auch dann noch den vorzüglich heiligen Volkscharakter der Juden nicht aufgeben wollen. Wir wollen, wo es sich um Blutsvermischung mit angeblich weniger heiligen Völkern handelt, diese Schwäche ihnen nachsehen, die auf ihrem Grunde, wo die Juden das Ceremonialgesetz noch immer als ausschließliches Privilegium beibehalten, mithin immer das heilige Volk par excellence bleiben, gerechtfertigt erscheint. Aber wozu so viele andere Ge-

---

[12]) Vrgl. Maimonid. Könige (ed. Amst.) 11, 4 ונצח כל האומות שסביביו und ויתקן את כל העולם כולו לעבוד את ה' ביחד und ibid 12, 1: ויחזרו כולם לדת האמת.

setze, die nach den klaren Aussprüchen der Bibel lediglich als Schutzwehr gegen den Götzendienst ursprünglich gegeben sind? Die Rabbinen können freilich nie in Verlegenheit gebracht werden; sie würden, wenn sie im messianischen Reiche etwas zu sagen haben sollten — und da sie sich den Messias als den gelehrtesten Rabbinen denken, kann ihnen das Wort nicht genommen werden — einen ihnen geläufigen Satz aussprechen, daß Gottesgesetze, wenn sie auch nur zu ausdrücklich angegebenen gewissen Zwecken und für bestimmte Zeit erlassen, auch dann, wenn der Zweck erreicht und die Zeit vorüber ist, nicht von selbst außer Kraft treten, bis Gott selbst sie widerruft. Diese Rechtsregel, welche sie (Beza 5 b) aus der Schrift Exod. 19, 15; Deut. 5, 27 herleiten, dehnen sie sogar auf rabbinische Verordnungen aus, die, wenn sie auch zweck- und grundlos geworden, doch nur durch eine competente Behörde wieder in optima forma aufgehoben werden können und müssen. Das zeugt für ihre rein juristische Auffassung der Religion, und würden sie demnach auch nicht verfehlen, dieselbe Auffassungsweise auch auf die Absonderungsgesetze in der messianischen Zeit geltend zu machen. Allein den heutigen Rabbinen, welche schon jetzt und gewiß noch mehr in der messianischen Verfassung die Religion aus rein religiösen Gesichtspunkten auffassen, steht doch die Frage frei: müssen wir nicht nach Gottes Weisheit von ihm voraussetzen, daß er in der messianischen Erfüllung all die Absonderungsgesetze, da sie leer

und bedeutungslos sein werden, aufheben werde, so wie er einst bei Gelegenheit der sinaitischen Offenbarung den Befehl אל תגשו אל אשה durch den Gegenbefehl שובו לכם לאהליכם aufhob? Allerdings. Wo bleibt aber dann die Consequenz von der Ewigkeit des Ceremonialgesetzes, da dessen Aufhebung in den Planen der Vorsehung zur Herbeiführung eines messianischen Reiches von vorn herein als in Gottes Weisheit und Liebe nothwendig begründet gelegen haben muß? Und gebietet nicht dieselbe Weisheit, welche das Ceremonialgesetz dereinst gänzlich abschaffen wird, schon jetzt eine den Fortschritten des Messiasreichs entsprechende, theilweise Abschaffung aller Absonderungsgesetze, welche der messianischen Erfüllung hinderlich sind? Und wird denn der Ausspruch durch den Mund des Messias deutlicher und vernehmlicher sein, als der Ausspruch durch die achtzehnhundertjährige Geschichte: geht unter alle Völker und werdet Theilnehmer ihres Volkslebens? Sagt das weniger: ihr sollt euch nicht mehr, wie ich es einst im Pentateuch befohlen, von den Völkern absondern, sondern euch mit ihnen verbinden? Mag der Rabbinismus mit seiner Ansicht von der Ewigkeit des ganzen Ceremonialgesetzes sich zu schützen und zu bergen suchen, in dem Messiasreich kann er vor dem Geiste der schrankenlosen, umfassenden Menschenliebe seine Consequenz nicht retten. Theokratie und Heidenthum sind relative Begriffe, die nur mit einander stehen können und mit einander fallen müssen, und die Ewigkeit einer jüd.

Theokratie ohne ihren Gegensatz, das Heidenthum, muß auch auf rabbinischem Standpunkt wenigstens zwecklos und unbegründet erscheinen.

Diese hier nur flüchtig angedeuteten Gedanken haben wir in Verbindung mit vielen andern dahin einschlagenden wissenschaftlich durchzuführen gesucht, die wir in einer Schrift nächstdem zu veröffentlichen gedenken. Wie freudig fühlten wir uns daher überrascht, in den so eben erschienenen zwei Predigten des Herrn Dr. Herzfeld S. 23 ff. dieselben Schlußgedanken fast naiv, ohne wissenschaftliche Motivirung, aber durch ihre innere Wahrheit gehalten, ausgesprochen zu sehen! Wir können uns nicht versagen, einige obige Gedanken betreffenden Aeußerungen des Herrn Dr. H. wegen ihrer entschiedenen Freisinnigkeit und populären Ausdrucksweise hieherzusetzen, die Art und Weise aber, wie Hr. Dr. H. diese Gedanken sogar im Namen des Talmuds ausspricht, als einen großen Irrthum zu berichtigen. Nachdem der Redner die Messiaslehre in ihrer höhern Auffassungsweise seinen gebildeten Zuhörern dargelegt, fährt er mit der Frage fort: „wie wird es im messianischen Reich um das Judenthum stehn? Das Judenthum aber umfaßt auch viele Ceremonien: welches Schicksal werden diese im Messiasreiche haben? Ich antworte hierauf mit zwei Sprüchen des Talmuds, einmal sagt er מצוות בטלות לעתיד לבוא, die jüdischen Gebräuche werden einst aufhören, und ein ander Mal כל המועדים יהיו בטלים alle jüdischen Feste würden einst aufhören. Ich will diese beiden Aus-

sprüche mit einigen Worten begründen." Nachdem der Verf. das Ceremonialgesetz auf seinen Gegensatz zu den heidnischen Gebräuchen und seine absondernden Tendenzen zurückgeführt, sagt er: „Im Messiasreich können beide Klassen keine Geltung mehr haben: wozu noch durch Ceremonien die Einheit Gottes einprägen, wenn diese ein Glaubenssatz der ganzen Menschheit geworden sein wird: oder wozu durch Ceremonialgesetze den Umgang mit andern Völkern unterdrücken, wenn diese andern Völker so gut wie wir werden Theilhaber des Messiasreiches geworden sein? Und noch andere ganze Klassen jüdischer Gesetze werden aus ähnlichen Gründen aufhören müssen, und nur diejenigen von ihnen übrig bleiben, welche sich dazu eignen, auf die ganze Menschheit überzugehen. Der Talmud hat Recht."

Hr. Dr. Herzfeld, behaupten wir, hat in der Hauptsache Recht; aber darin, daß der Talmud Recht hat, hat er entschiedenes, großes Unrecht. Wie mochte nur Hr. Dr. H., der bei so lobenswerther, entschiedener Gesinnung sich nicht scheuet, der Wahrheit öffentlich die Ehre zu geben, es über sich gewinnen, in demselben Augenblick, wo er eine der höchsten und fruchtbarsten Wahrheiten des Judenthums als Geistlicher an heiliger Stätte ausspricht, diese ehrenwerthe Gesinnung, diese würdige That durch eine so handgreifliche Unwahrheit zu verdunkeln! Kann er im Ernste glauben, daß der Talmud zu dieser liberalen Ansicht sich bekenne? Sollte es ihm verborgen sein, wenn er auch — als Rabbiner gewiß mit Unrecht —

kleinlich auf diejenige Kenntniß des Talmuds herabsieht, „die alle seine verschlungenen Windungen mit Maulwurfsaugen durchkriecht," daß der ganze Talmud diese Ansicht lügen strafe, daß auf jedem seiner Blätter das Gegentheil dessen ausgesprochen werde, was Hr. Dr. H. mit diesen zweien seinem Gedächtnisse vorschwebenden agadischen Floskeln zu begründen sucht? Der ganze Talmud — und das muß *gerade* der, wer den Talmud „seinem innersten Geiste nach" kennt, wohl erkennen — ist auf die Ansicht von der Ewigkeit des Ceremonialgesetzes und dessen vollständiger Erfüllung im Messiasreiche gebauet. Wenn der Talmud so ausführlich und umständlich von der Vergangenheit handelt, so hat diese Vergangenheit nur deshalb und nur insofern Interesse in seinen Augen, weil und als sie wieder zur Gegenwart werden wird. Bei absolut und für immer vergangenen Dingen mag er sich nur insofern aufhalten, als das Verständniß der Schrift an sich ein Interesse darbietet; die erschöpfendsten Discussionen dagegen betreffen solche Gegenstände, die praktischen Werth für die Zukunft haben. Als Joma 5 b die Frage aufgeworfen wird, wie Mose dem Aaron und dessen Söhnen die Priestergewänder anlegte כיצד הלבישן ? wird die Frage, als ausschließlich die Vergangenheit betreffend, für müßig und leer erklärt nud dahin verbessert: wie werden sie in Zukunft, d. h. im Messiasreiche, angelegt werden? כיצד הלבישן מה דהוה הוה ? אלא כיצד מלבישן לעתיד לבוא (vrgl. Chullin 17 a und Ascher ben Jechiel das.) Hr. Dr. H. ist daher bei aller An-

erkennung eines lobenswerthen Weiterstrebens von der Schwäche, die er übrigens mit vielen ehrenwerthen Rabbinen der Gegenwart theilt, nicht freizusprechen, die liberalen Reformideen, als im Talmud begründet, zu proklamiren. Außerdem, daß dies als Unwahrheit unter allen Umständen verwerflich ist, giebt man hierdurch den Feinden Waffen in die Hände, die ein fürchterliches Zetergeschrei erheben, daß man den Leuten Sand in die Augen streuen und sie bereden wolle, der heilige, unschuldige Talmud rede den gottlosen Ideen des Fortschrittes das Wort. Es ist eine unverzeihliche Schwäche, die man endlich von sich fern halten soll, den steifgewordenen Händen des Talmuds die Fahne des Fortschritts aufzudrängen. Es ist endlich Zeit, daß man sich dem Talmud gegenüber stark genug fühle und mit dem über ihn längst hinausgegangenen Bewußtsein ihm entgegentrete, nicht bei jedem Schritte vorwärts mit den schweren Folianten sich fortzuschleppen, und ohne sie aufzuschlagen, ihnen eine unschuldige Aeußerung abzulauern, um darauf das Fundament des Fortschrittes zu begründen. Den Talmud hat übrigens die Nemesis ereilt; wie er es einst mit der Bibel gemacht, machen es die heutigen Rabbinen jetzt mit ihm. Auch er war zag und ängstlich, weil ihn kein eigentliches, in einem starken Selbstbewußtsein erkräftigtes Reformprincip beseelte; daher sah er sich bei jeglichem Schritt nach der Bibel um, und ohne es erkannt zu haben, daß die Bibel nur aus dem theokratischen Bewußtsein herausspreche, trug er

alle seine von den veränderten Zeitverhältnissen ihm abgerungenen Reformen in die Bibel hinein. Ganz ebenso macht es Hr. Dr. H. und viele Andere. Ganz aus ihrem heutigen Bewußtsein sprechend, haben sie zu demselben doch immer nicht das rechte Vertrauen, und möchten, sich selbst-täuschend, sich einbilden, sie stehen mit ihrem Bewußtsein im Talmud. Aber wie die Bibel, richtig erkannt, die talmudischen Umdeutungen ernstlich abweist, ebenso muß eine genauere Kenntniß des Talmuds das moderne Verfahren der Reformatoren in Bezug desselben ernst und entschieden zurückweisen. Hr. Dr. H. muß nicht den Satz so absolut und allgemein hinstellen: der Talmud hat Recht, sondern: der Talmud spricht aus seinem Zeitbewußtsein, und für dasselbe hatte er Recht; ich spreche aus einem höheren Bewußtsein meiner Zeit und für dasselbe habe ich Recht.

„Das Messiasreich," sagt Hr. Dr. H. weiter, „hat inzwischen große Fortschritte gemacht: dürfen wir, diesen Fortschritten entsprechend, jüdische Gesetze fallen lassen? Ja, sagt das Beispiel der Propheten, ja! sagt das Beispiel der אבות und des Talmuds." Was das Beispiel der Propheten betrifft, so zeugt dies weder für, noch wider, da ihr Verhältniß zum Ceremonialgesetz wenigstens für uns unergründlich geworden ist. So viel ist gewiß, daß in der Theokratie stehend, welches bei den Propheten der Fall war, die Nothwendigkeit des Ceremonialgesetzes, wenn auch nicht als Selbstzweck, wie in der rabbinischen Anschauung, doch als Mittel auch von uns — wie Hr. Dr. H.

auch selbst gesteht — erkannt wird. Das Beispiel der אכה״ג und des Talmuds für die Abschaffung des Ceremonialgesetzes anzuführen, scheint uns sehr gewagt, da dieses allenfalls für eine zeitgemäße Umbildung, aber nicht für eine Abschaffung desselben Zeugniß giebt. Nur muß man, wenn man auch nur die Ahnung eines kritischen Bewußtseins in sich verspürt — von dem die Predigt, die einmal auf solchem Gebiete sich bewegt, wenn auch nicht geradezu in wissenschaftlichem Tone sprechen, doch durchdrungen sein muß — vorerst untersuchen, ob wir mit den אכה״ג und dem Talmud auf einem gemeinsamen Grund und Boden der religiösen Anschauung stehen, und ob unsere religiöse Anschauung Formen überhaupt und welche nothwendig mache. So lange die Grundanschauung getrennter Zeitepochen ihrem innersten Kern und Wesen nach dieselbe bleibt, werden, da der Mensch sich doch immer äußerlich und innerlich verändert, die Formen in verschiedenen Zeiten verschiedene anregende Kraft äußern und deshalb jedesmal zeitgemäß verändert werden müssen. Ist aber die Grundanschauung völlig eine andere geworden, so werden all die Formen, welche aus dem innersten Kern und Wesen der ehemaligen Anschauung sich entwickelten und ihr vollkommen angemessen waren, jetzt gänzlich wegfallen müssen. Da nun dies in Bezug auf das Verhältniß unserer religiösen Anschauung zu der des Talmuds wirklich der Fall ist, so können wir die talmudisch zeitgemäße Umbildung des Ceremonialgesetzes, selbst

dann, wenn wir diese Umbildung der Kritik unserer Zeitgemäßheit wiederum unterwerfen, dennoch nicht für unsere Zwecke gebrauchen, da wir nach unserer Anschauung ein Ceremonialgesetz überhaupt für überflüssig halten. Das Beispiel der אכה״ג und des Talmuds spricht also nicht Ja! sondern Nein; es müßte denn sein, daß die אכה״ג und der Talmud ihren Standpunkt wirklich gänzlich verlassen und auf den unserigen sich stellen, was Hr. Dr. H. in der That die Schatten der Talmudisten uns zurufen zu hören glaubt, „daß wir es freimüthiger thun, daß wir die Umwege verschmähen sollen, was sie nicht durften." Was sie nicht durften, werden sie gewiß uns nicht gestatten; sollten sie aber, wie Hr. Dr. H. meint, unsere Zeit als eine lichte, ihre als eine finstere anerkennen, so würden sie gewiß nicht wie Hr. Dr. H. ausrufen: der Talmud hat Recht, sondern: wir wandelten im Finstern und hatten Unrecht. Hr. Dr. H. scheint uns aber nur im Schatten der lichten Ideen des Fortschrittes zu wandeln und ist bei anzuerkennendem Streben doch immer noch nicht mit sich selbst ins Klare gekommen.

Aber noch mehr als die Schatten der Talmudisten machen die Schatten Mendelssohns Hrn. Dr. H. bange, weil sie mehr als jene in unsere Zeit hereinreichen. „Mendelssohn" sagt Hr. Dr. H., „hat einmal gesagt, Gott habe durch Offenbarungen seine Gesetze gegeben, diese Gesetze seien unabänderlich, bis er durch eine neue Offenbarung sie zurücknehme." Auch aus dieser Verlegenheit wollen wir Hrn. Dr. H. leicht helfen, doch

zuerst zusehen, wie er sich selbst zu helfen sucht. „Das war,“ meint Hr. H., „ein unklares Wort von dem großen Manne!“ Indeß hat sich M. über wenige Punkte mit so großer Klarheit, als über diesen, ausgesprochen, und wenn Hr. Dr. H. weiter einwendet, daß die allgemeine Ueberzeugung eines Jahrhunderts auch eine Offenbarung, daß die Uebereinstimmung der Sachverständigen auch eine Offenbarung sei, so hat Mendelssohn für seine Zeit mit großer Klarheit gesprochen, in der die Ueberzeugung vom Gegentheil nicht nur nicht allgemein, sondern auch nicht partikulär vorhanden war und in keines Sachverständigen Bewußtsein sich regte. Und ist denn die Ueberzeugung heute schon so allgemein, um als eine Offenbarung zu gelten? Was wird Hr. Raphael Hirsch, was Hr. Frankel, was Hr. Goldmann, Rabbiner zu Eschwege, zu dieser Allgemeinheit sagen? Und wie steht es wieder mit dem Beweise aus dem Talmud: נטלה הנבואה מן הנביאים ונתנה לחכמים? Hr. Dr. H. auf der Höhe der Zeit und der gebildeten Anschauung stehend, wird doch den talmudischen Satz von dem Uebergang der Prophetie auf die Weisen dahin nothwendig beschränken müssen, daß nur jüdische Weisen in Besitz derselben gelangt seien, weil, wenn dies im Allgemeinen gälte, wir dem Offenbarungsgeiste der christlichen Weisen weichen müßten. Kann er nun bei so bewandten Umständen den talmudischen Satz im Interesse des Fortschrittes für unsere Zeit gebrauchen? Und wie hat denn jener talmudische Homilet diesen Spruch gemeint? משחרב בית המקדש, sagt er, ist diese Transfe-

rirung des Offenbarungsgeistes vor sich gegangen, und wird im Messiasreich zur ursprünglichen Quelle zurückkehren. Und sind denn die חכמים allein so glücklich gewesen, prophetischen Geist zu erhalten? Auch die שוטים waren es, welches beweist, was für ein Bewandtniß es mit solchen talmudischen Sprüchlein habe. Und darauf soll unsere Berechtigung zur Abschaffung des Ceremonialgesetzes fußen?

Doch Mendelssohn hat jenen der Reform so sehr im Wege stehenden Ausspruch gethan! Mendelssohn ist für unsere Zeit eine größere Autorität als der Talmud. Männer, wie Reggio, Zunz, Luzzato, die sich — wenigstens die zwei ersten — mit dem Schilde des Talmuds nicht sicher gedeckt glauben, berufen sich auf diesen Ausspruch Mendelssohns; er muß also widerlegt werden. Das fühlt Hr. Dr. H. und darin hat er Recht. Man kann heutiges Tages keinen Schritt vorwärts thun, so lange diese Festung hinter dem Rücken nicht eingenommen ist. Allein warum beruft sich Hr. Dr. H., da er so viele Offenbarungen wie die Pallas aus dem Haupte Jupiters geboren werden läßt, nicht auch auf die Offenbarung durch die achtzehnhundertjährige Geschichte, welche die Abstellung des Ceremonialgesetzes, wenigstens seinem größten Theile nach, so laut und vernehmlich, so öffentlich und feierlich, proklamirt? Den Rabbinen gegenüber hält diese Offenbarung der Geschichte deshalb nicht Stich, weil auf ihrem Standpunkt dies keine Abstellung, sondern nur eine Aufschiebung sei. Mendelssohn

gegenüber, der hinsichtlich einer absoluten Wiederherstellung des ganzen ehemaligen theokratischen Zustandes im Messiasreiche mit den Rabbinen schwerlich sympathisirt, der diesen Satz nicht dogmatisch wie die Rabbinen, sondern philosophisch zu begründen sucht: Gott habe seine Gesetze feierlich offenbart; sie müssen so lange als verbindlich gelten, bis Gott selbst sie eben so feierlich wieder abstellt, Mendelssohn kann man wohl die Frage entgegenstellen: Durch welche Feierlichkeit hat Gott den Opferkultus mit allen daran hängenden Gesetzen abgestellt, wenn nicht durch die feierliche That der Geschichte? Gott stellt Gesetze ab, wenn er den Boden ihrer Anwendung ihnen entrückt, wenn er Zeiten und Lebensverhältnisse dergestalt verändert, daß jene Gesetze ihrem ursprünglichen Geiste nach entweder gar nicht ausgeübt, oder nur geistlos ausgeübt werden können. Für die agrarischen Gesetze ist das Land der B o d e n ihrer Anwendbarkeit, für den weit größeren Theil des Ceremonialgesetzes sind die Zeitumstände und die Lebensverhältnisse der g e i s t i g e B o d e n seiner Erfüllung. Wie Gott jene an das Land geknüpften Gesetze dadurch feierlich und zweifellos abstellte, daß er uns das Land entzogen, so hat er die übrigen mit gleich großer Feierlichkeit abgeschafft, daß er alle jene Lebensverhältnisse, welche Voraussetzungen der Theokratie waren, selbst zerstört und für uns ganz andere geschaffen hat. Oder müßte man im Messiasreich wieder mit Ochsen dreschen, um das unter solcher Voraussetzung gewiß von großem Zartsinne zeugende

Gesetz: „Du sollst dem Ochsen nicht das Maul verschließen, wenn er drischt," buchstäblich erfüllen, keine andere als platte Dächer haben, um das Polizeigesetz: mache eine Lehne an deinem Dache, wörtlich ausüben zu können? Den Rabbinen wird es freilich nicht schwer werden, hierauf zu entgegnen: ein Gesetz, welches nicht aufgehoben ist und nur deshalb nicht ausgeübt werden kann, weil die Voraussetzungen seiner Anwendbarkeit fehlen, ist darum nicht minder ein ewiges zu nennen; das Gesetz besteht, und muß, wenn seine Anwendung an sich, oder herbeizuführen möglich wird, ausgeübt werden. So erklärt Maimonid. in seinem Sepher ha-Mizwoth, Gebote 187 das Gesetz, die sieben kanaanitischen Völker auszurotten, als ein ewiges נוהגת לדורות, in aller Zukunft fortdaurendes, obgleich keine solche kanaanitische Seele schon jetzt mehr existirt. Allein zu solchen haarspaltenden Unterschieden muß die rabbinische Sophistik ihre Zuflucht nehmen, um einerseits die bestimmte Anzahl von 248 Geboten und 365 Verboten herauszubringen und andererseits diesen ihre, wenn auch nur nominelle Ewigkeit zu sichern. Mit dieser haben wir es aber jetzt nicht zu thun, sondern mit dem ehrlichen, geradsinnigen Mendelssohn, der die Ewigkeit des Ceremonialgesetzes aus einem allgemeinen Satz abzuleiten sucht, ohne auf die specielle Natur der Sache einzugehen, für welche jener allgemeine Satz Anwendung haben soll. Mendelssohns allgemeinem Satz: was Gott geboten, kann nur Gott wieder aufheben, dürfen wir wohl das Beispiel jener

Gesetze, welche Gott für das Leben Israels in der Wüste angeordnet, die mit diesem Leben, als dem Lebensboden ihrer Erfüllung, *wieder von selbst aufhörten*, was selbst die Rabbinen zugeben und wovon Maimonid. in der erwähnten Stelle ein Beispiel anführt: כמו לוי זקן שהיה פסול במדבר והוא כשר אצלנו היום entgegenhalten und auf die theokratischen Gesetze anwenden. Der Geist solcher Gesetze, in so fern er wie in den zwei oben angeführten Beispielen ein *rein religiöser* ist, wird in aller Ewigkeit fortdauren und in andern, jeder Zeit passenden, Formen nach Außen hin in den Lebensverhältnissen sich offenbaren. Mag der Ochs nie wieder zum Dreschen gebraucht werden, das schonende Zartgefühl gegen Thiere wird immer als reinmenschliches und darum religiöses geehrt werden. Mögen die Dächer geformt sein, wie sie wollen, der Gedanke, daß in meinem Hause kein Menschenleben gefährdet werde, bleibt darum nicht minder ein ewig wahrer und die darauf bezüglichen Gesetze müssen unaufhörlich in einer den Umständen angemessenen Weise zur Anwendung kommen. In so fern den mosaischen Gesetzen aber eine nationale und volksthümliche Vorstellung zu Grunde liegt, welche nur in der Theokratie eine ephemere Existenz hatte und außerhalb derselben längst aus dem Bereiche der mos. Religion von Gott ausgesondert worden ist, können sie schon jetzt auf keine Art von Geltung Anspruch machen. Der *kindische Ernst* der Rabbinen besteht darin, daß sie das Interesse der Religion an das *numerische* Verhältniß der

Gebote und Verbote knüpften, daher sie die Gebote zählten und von ihnen Register anfertigten, die höchsten Fundamentalgesetze, den gediegensten Kern der Religion wie Gottesliebe, Nächstenliebe, mit der Spreu wesenloser Ceremonialhandlungen, die Ingredienzien der Salben und des Räucherwerkes betreffend, in eine Rubrik einregistrirten, so daß nach ihnen die Intensität des religiösen Lebens nach der Extension und dem Zahlenverhältniß der ausgeübten Gebote bemessen wird. Derjenige, der mit dem Ochsen drischt und ihm den Mund nicht verschließt, ein plattes Dach bauet und daran ein Geländer macht, hat für die Erfüllung des Gesetzes Lohn zu erwarten, während derjenige, welcher aus demselben Grunde lieber mit dem Ochsen gar nicht drischt und ein schiefes Dach bauet, das Gesetz, wenn auch nicht übertreten, doch nicht erfüllt hat. Daß dieser Ausspruch Mendelssohns einseitig und falsch ist, haben wir in unsern bisherigen Schriften (vrgl. Autonomie S. 45, Anm. 33; Vorträge über die mos. Religion S. 59 ff.) klar genug nachgewiesen. Diese hätte Hr. Dr. H. zur Beseitigung des auch ihm anstößigen Ausspruches M. gebrauchen und nicht durch unhaltbare und nichtssagende Talmudsprüche neue Offenbarungen schaffen sollen.

Da jedoch gerade dieser Ausspruch Mendelssohns in neuerer Zeit so vielfach von den Vertheidigern des Ceremonialgesetzes ausgebeutet worden ist, welcher Recurs vom Talmud an Mendelssohn übrigens ein lautes Zeugniß von der Schwäche und Mattherzigkeit

des talmudgläubigen Bewußtseins ablegt, so wollen wir sehen, welches Gewicht M. selbst auf diesen seinen Ausspruch legte. Mendelssohn erklärt bekanntlich in seinem Jerusalem (ed. Wien S. 267) das Ceremonialgesetz als eine Schriftart und Zeichensprache. „Die große Maxime dieser Verfassung," sagt er das., „scheint gewesen zu sein: Die Menschen müssen zu Handlungen getrieben und zum Nachdenken nur veranlaßt werden." Wenn nun diese Erklärung des Ceremonialgesetzes als Schriftart, die seine Bedeutung nicht bloß auf die Grenzen der Theokratie einzuschränken, sondern auch außerhalb derselben als allgemein gültige hinzustellen scheint, sich nur auf jene Maxime stützt, so wird es sich zuvörderst fragen, ob denn der Grundsatz: die Menschen müssen zu Handlungen getrieben und zum Nachdenken nur veranlaßt werden, welcher in seiner speciellen Anwendung und Beweiskraft für Religionshandlungen hier nicht Anderes sagen will, als daß die Menschen, um sie zum Nachdenken zu veranlassen, zu Handlungen getrieben werden müssen, in seiner Allgemeingültigkeit ein so ewig wahrer Satz sei? Es kann zugegeben werden, daß in Bezug auf die ehemaligen Verhältnisse der Israeliten es allerdings wahr gewesen sein konnte, daß, um diese zum Nachdenken zu veranlassen, sie erst dazu durch Handlungen, nämlich Ceremonialgesetze, „mit deren alltäglichem Thun und Lassen religiöse und sittliche Erkenntnisse verbunden seien," getrieben werden mußten. Ist dies aber immer

und ewig und auch heute noch der Fall? Müssen auch die heutigen Menschen oder Juden, um zum Nachdenken veranlaßt zu werden, um sittliche und religiöse Erkenntnisse in ihrem Gemüthe zu entwickeln, zu Handlungen überhaupt und zu diesen bestimmten Ceremonialhandlungen getrieben werden? Kann nicht auch eine symbolische Schriftart oder Zeichensprache, welche die Mängel anderer Schriftarten nicht theilt und, so lange sie ihrem Zwecke nach zur Hervorbringung sittlicher und religiöser Erkenntnisse nöthig ist, lebenskräftiger wie jede andere Art Belehrung wirkt, doch am Ende überflüssig und bedeutungslos werden, wenn der Menschengeist größere und selbstständigere Kraft erlangt hat und auch ohne diese äußerlichen Anregungsmittel sich zum Nachdenken von selbst angetrieben fühlt? Hat das Ceremonialgesetz einst eine solche anregende Kraft besessen, warum sollte es den Menschen nicht auch so weit haben bringen können, auf eigenen Füßen zu stehen und das Ceremonialgesetz gänzlich zu entbehren? War es die Kraft des Ceremonialgesetzes, welches Mendelssohn zum Nachdenken veranlaßte? Ich glaube, wenn M. nicht durch seine christlichen Zeitgenossen zum Kampfe gereizt und zum tiefern Nachdenken über die Wahrheiten des Judenthums angeregt worden wäre, er hätte wahrscheinlich durch die bloße Anregung des Ceremonialgesetzes allein, sein vortreffliches Jerusalem zu schreiben, keine Veranlassung gefunden.

Aber diese Erklärung des Ceremonialgesetzes als Schriftart gehörte zu den Lieblingstheorieen Mendels-

sohns, und sie steht auch bei dem gelehrten Zunz noch heute in so hohem Ansehen, daß wir von diesem eine Ausführung der von M. lückenhaft gelassenen Ritualgesetze der Juden mit Sicherheit erwarten dürfen. In seiner Vorliebe für diese Theorie, die er in einem Briefe an Herz Homberg nicht erschöpfender behandelt zu haben bedauert, erklärt er am Schlusse (I. S. 287), daß die Ceremonialgesetze nicht aufgehoben werden dürfen, bis es „dem allerhöchsten Gesetzgeber gefallen wird, uns seinen Willen darüber zu erkennen zu geben; so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel und Bedenklichkeiten hinweg zu erkennen zu geben, als er das Gesetz selbst gegeben hat." Diejenigen, welche sich hierauf berufen, übersehen zuvörderst, daß diese Argumentation allenfalls nur für das Gesetz, wie es in der Bibel geschrieben steht, angewandt werden kann; für das Ceremonialgesetz nach rabbinischer Auffassung und im Sinne talmudischer Schrifterklärung ist sie dagegen völlig unbrauchbar, da diese angebliche Tradition, worauf das rabbinische Judenthum basirt ist, keinesweges so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel und Bedenklichkeiten hinweg von Gott selbst offenbart worden ist, daß wir bei deren Abschaffung so ängstlich erst eine neue Offenbarung erwarten müßten. Welchen Querstrich dieses durch die Rechnung der Apologeten mache, wie sie mit ihrer Berufung auf Mendelssohn, der das Judenthum nur den Christen gegenüber, mithin nur die Bibel zu vertheidigen hatte, das rab-

binische Judenthum blosstellen und preisgeben, scheinen sie bei aller Stärke im Felde literar-historischer Kritik nicht geahnt zu haben. Wie die rabbinischen Zeitgenossen Mendelssohns, wenn ihnen sein Jerusalem zugänglich gewesen wäre, diese Ansicht aufgenommen hätten, können wir uns leicht vorstellen. In ihren Augen wäre es schon ein nicht geringer Frevel gewesen, die fortdaurende Gültigkeit des Ceremonialgesetzes mit philosophisch-rationalistischen Gründen stützen zu wollen, und hätten sie ihm eher seine Beweise für's Dasein Gottes, über welches nachzudenken an sich und in so fern eine Vernachläßigung des Talmudstudiums damit nicht verbunden ist, nicht als Sünde galt, als den Beweis für das Ceremonialgesetz verziehen. Bei seinen denkenden Zeitgenossen scheint aber diese Ansicht M. keineswegs solchen Beifall gefunden zu haben, wie es heute bei vielen der Fall ist. Auch scheint M. selbst der Kraft seiner Beweise für die absolute Ewigkeit des Ceremonialgesetzes, weil es Gott gegeben und nur von Gott zurückgenommen werden kann, nicht so unbedingt zu vertrauen. In einem Briefe an Herz Homberg, der ihm dagegen, da M. sie nicht zu behaupten sucht, triftige Einwendungen gemacht haben muß — leider sind diese in dem Briefe S. 936 nicht angeführt — ist folgende Stelle für das Einlenken M. charakteristisch: „Ueber die Nothwendigkeit der Ritualgesetze," schreibt er an Herz H. „sind wir nicht einerlei Meinung. Wenn auch ihre Bedeutung als Schriftart oder Zeichensprache ihren Nutzen verloren hätte (wahr,

scheinlich soll dies den dieses Verlorengegangensein betreffenden Entgegnungen H. gelten), so hört doch ihre Nothwendigkeit als Band der Vereinigung nicht auf, und diese Vereinigung selbst wird in dem Plane der Vorsehung, nach meiner Meinung (am Ende läuft alles auf eine subjektive Meinung von den Planen der Vorsehung hinaus; statt solcher ist es aber besser, die objektiven Thatsachen der Geschichte reden zu lassen), so lange erhalten werden müssen, so lange noch Polytheismus, Anthropomorphismus und religiöse Usurpation den Erdball beherrschen. So lange diese Plagegeister der Vernunft vereinigt sind, müssen auch die ächten Theisten eine Art von Verbindung unter sich stattfinden lassen, wenn jene nicht alles unter den Fuß bringen sollen. Und worin soll diese Verbindung bestehen? Die Grundsätze und Meinungen? Die haben wie Glaubensartikel, Symbole, Formeln, die Vernunft in Fesseln. Also Handlungen, d. i. Ceremonien. Unsere Bemühung sollte eigentlich nur dahin gehen, den eingerissenen Mißbrauch abzuschaffen und den Ceremonien ächte, gediegene Bedeutung unterzulegen, die Schrift wieder leserlich und verständlich zu machen, die durch Heuchelei und Pfaffenlist unverständlich geworden." Hier haben wir es deutlich, wie Mendelssohn selbst jene mit so vielem Nachdruck ausgesprochene Ansicht von der absoluten Ewigkeit des Ceremonialgesetzes, weil Gott es so feierlich, so öffentlich rc. selbst offenbart, als unhaltbar wieder aufgiebt und dessen Bestand nur für so lange als Polytheismus, Anthropomor-

phismus und religiöse Usurpation den Erdball beherr= schen, als eine Art von Verbindung, gleichsam als Parole der ächten Theisten für nöthig erklärt. In dem Augenblick, als der ächte Theismus oder Mono= theismus zur Herrschaft auf Erden gelangt, nämlich im Messiasreiche, müsse jene Art der Verbindung der ächten Theisten unter sich, da eine solche ohnehin nicht mehr besteht, als überflüssig und mit ihr das Ceremo= nialgesetz, ohne daß eine besondere Offenbarung hierzu noch nöthig ist, gänzlich wegfallen. Da ein solcher Umschwung nicht wie ein deus ex machina mit einem Schlage, sondern nur allmählig geschehen kann, so muß dieser Ansicht zufolge in dem Maße als der Kreis ächter Theisten größer, d. h. in dem Verhält= nisse, als das Messiasreich immer größere Fortschritte macht, auch die besondere Verbindung der ältern, ächten Theisten unter sich lockerer und ihre Parole, das Ceremonialgesetz, immer bedeutungsloser wer= den. In einem andern Briefe, ebenfalls an Herz Hom= berg gerichtet, kommt Mendelssohn wieder auf das Thema von der Nothwendigkeit des Ceremonialgesetzes zu sprechen, und zwar in einer Weise, welche deutlich genug zeigt, daß die letztgenannte Erklärungsweise bei ihm vorherrschend geworden war. Er spricht nämlich davon, wie dem Aushängschilde der Toleranz wenig zu trauen sei und die Bekehrungssucht immer dahinter stecke. „Desto nöthiger," sagt er am Schlusse, „wäre es doch in diesem Falle, daß das kleine Häuflein derer, die nicht bekehren, auch nicht bekehrt sein wollen,

sich zusammendränge und fest aneinanderschließe, und wodurch? — Ich werde wieder auf die Nothwendigkeit des Ceremonialgesetzes geführt, wenn nicht Lehrmeinungen in Gesetze verwandelt, und symbolische Bücher gemacht werden sollen."

Man sieht hieraus, wie ehrlich und ernst Mendelssohn es mit dem Ceremonialgesetz meinte. In seiner absondernden Kraft sah er eine Schutzwehr gegen die übergreifende Gewalt des Christenthums. „Es ist das Vereinigungssystem," sagt er an einem andern Orte (S. 937) „der Wölfe, die sich mit den Schafen so sehr zu vereinigen wünschen, daß sie aus Schaf- und Lammfleisch gern Wolfsfleisch machen möchten." In seiner Zeit sah es im Innern des Judenthums noch dumpf und düster aus; das Ehrgefühl, Jude, Monotheist zu sein, war in seiner reinen und höheren Bedeutung noch nicht erwacht; das reine und höhere Glaubensbewußtsein, welches in den erhabenen Ideen der jüdischen Religion und ihrer großartigen Geschichte wurzelt, lag im Allgemeinen noch hinter der Eisdecke des Ceremonialgesetzes in seinen absondernden Tendenzen erstarrt. Von der andern Seite war M. gegen die ersten, schwachen Aeußerungen der Toleranz gegen die Juden noch sehr mißtrauisch, sah in denselben nur die verdeckte Lust, sie ins Christenthum hinüber zu locken. An einen ernsten Willen der bürgerlichen Befreiung der Juden von ihrem mittelalterlichen Druck konnte M. zu seiner Zeit nicht glauben und war ein solcher in der That noch nicht vorhanden. Dohm war der erste

deutsche Mann, der ihr das Wort geredet und trotzdem, daß man seinen Humanitätseifer und heldenmüthigen Edelsinn, für die Geächteten Freiheit zu fordern, allgemein bewunderte, fand er nichts desto weniger allgemeinen Widerspruch. Die großartigen Ideen der Gewissens- und Glaubensfreiheit, wie sie in Nordamerika, Frankreich, Holland später auch in Bezug der Juden ins Leben traten und sich verwirklichten, waren Mendelssohn noch unbekannt. Er kannte sie nur als Geburten seines Geistes und seiner philosophischen Weltanschauung. Die Idee einer Abschaffung des Ceremonialgesetzes im Interesse des religiösen Lebens und Denkens der Juden war für M. noch nicht vorhanden; eben so wenig der Conflikt zwischen dem jüdisch nationalen Bewußtsein mit einem innigen und ernst gemeinten Anschluß an das politische und volksthümliche Leben der Gegenwart. In der Aufgebung des Ceremonialgesetzes für den Einzelnen konnte M. nur die rein materialistische Gesinnung, das Verlangen nach Ungebundenheit des Lebensgenusses — das ihm in der That als ein sehr verwerfliches Motiv erscheinen mußte — gewahren, für die Gesammtheit aber die Gefahr erblicken, derselben den positiven Boden entrückt und sie um so leichter für einen andern Glauben gewonnen zu sehen. Daher sah er in dem Ceremonialgesetz das Band der Einigung, die Parole, woran die Gleichgesinnten sich wieder erkennen und zum Widerstand sich ermuntern, den Talisman des ihm mit Recht über Alles heiligen

Monotheismus. M. fühlte und sprach aus dem Bewußtsein seiner Zeit, und so hoch er auf ihr stand, konnte er sich doch nicht über sie in ein damals wesenloses Gebiet erheben, und würde, wenn er heute lebte und den ganzen Umschwung der Ideen inner- und außerhalb des Judenthums mit erlebte, sicherlich ganz anders sprechen.

Man hat immer Unrecht, wenn man in Dingen, die auf inneren Anschauungen beruhend, aus dem Zusammenhang und dem ganzen Complex der Zeitvorstellungen nicht herausgerissen werden können, Aussprüche von Männern, die in einer andern Zeit lebten, in welcher das jetzt zur Gestaltung und Reife Gekommene noch in den ersten embryonischen Entwickelungsphasen gährend schlummerte, als Autorität anführt. So groß und weise Mendelssohn war, mußte er nach der eigenthümlichen Stellung, die er zu seinen jüdischen Zeitgenossen einnahm, über das Ceremonialgesetz so denken und sprechen, wie er gedacht und gesprochen, nämlich die Aufgebung desselben für seine Zeit für unmöglich, wie im Jerusalem, oder für unthunlich, wie in den Briefen, erklären und für dasselbe nur eine zeitgemäße Umgestaltung und Umbildung wünschen. Mendelssohn verarbeitete den letzten Rest einer untergehenden Philosophie und sah nicht ohne Grauen die alles zermalmende kritische Schule ihren Thron auf die alten Trümmer aufrichten. Wäre er in der Kritik geboren, er würde nicht gerathen haben die Schriftart oder die Zeichensprache des Cermonialgesetzes

wieder aufzuputzen und leserlich und verständlich zu machen, oder, wie er sich noch weiter ausdrückt, den Ceremonien ächte und gediegene Bedeutung unterzulegen, sondern vielmehr ihre Unterlage, die ihnen zu Grunde liegende religiöse Anschauung kritisch zu prüfen und für den aus solchem Feuer der Kritik geretteten gediegenen Gehalt neue Formen, wenn solche überall als nöthig befunden würden, zu schaffen.

Es muß — um wieder auf die Predigten des Hrn. Dr. H. zu kommen — als eine eigenthümliche Schwäche dieses wackern Gelehrten gerügt werden, die ihn nicht zu einem sichern und festen Standpunkt gelangen läßt, und immer, wo er eine entschieden liberale Ansicht ausgesprochen, die ihm die herzlichsten Sympathien aller Vernünftigen und Einsichtigen gewonnen, hat er nichts Eiligeres zu thun, als sein eigenes Gebäude zu zerstören und zum innigsten Leidwesen seiner Verehrer, durch eine hinzugefügte Wendung ihn wieder von sich selbst abfallen zu sehen. So macht er es auch in dieser sonst vortrefflichen Predigt. Nachdem er über Mendelssohn so weit hinausgegangen ist, dessen Ausspruch als einen unklaren bezeichnet, den Einbruch des Messiasreichs verkündigt, als Vorläufer desselben den Menschen das: thut Buße, das Messiasreich beginnt, das Gottesreich naht, d. h. werfet weg das absondernde und trennende Ceremonialgesetz, welches eine Scheidewand zwischen euch und eurem himmlischen Vater bildet, zugerufen hat, sehen wir ihn wieder urplötzlich zu dem alten Standpunkt Mendelsohns

zurückkehren und hören ihn S. 28 seine wenigstens schon in den Vorhof des Messiasreiches erhobenen Zuhörer wieder von den Pforten desselben zurückweisen und ihnen zurufen: „Noch muß Israel für sich stehen, und noch müssen, auf daß es für sich stehe, mancherlei trennende Ceremonien in Uebung bleiben, nur das habe ich sagen wollen, daß manche wieder jener trennenden Ceremonien nicht mehr nöthig sind.“ Ist noch je etwas Schwankenderes von einem erleuchteten Lehrer seiner Gemeinde zugerufen worden! Warum sollen noch jetzt trennende Ceremonien bestehen müssen? Und warum, wenn solche überhaupt nöthig sind, wieder manche bestehen und manche fallen müssen? Auf die erste Frage antwortet Hr. Dr. H.: „weil die Töchterreligionen noch einen Läuterungsproceß durchzumachen haben, weil diese noch nicht so dastehen, daß wir eine völlige Verschmelzung mit ihnen anstreben dürften.“ Aber das eine wie das andere ist falsch. Wenn die Töchterreligionen noch einen Läuterungsproceß durchzumachen haben, um den Monotheismus so rein und hehr, wie wir, zu bekennen und im Leben durch umfassende Bruderliebe anzuwenden, so müssen wir ihnen ja um so eher durch unser Beispiel von der Wirksamkeit unserer reinen religiösen Vorstellung auf liebevolle und brüderliche Vereinigung behülflich, wenigstens nicht durch das Beispiel gleicher engherziger Trennung hinderlich sein, um zur rechten Erkenntniß zu gelangen. Wenn sie noch nicht so dastehen, wie sie stehen sollen, so müssen wir um so mehr eine innige

Verschmelzung mit ihnen anstreben, um durch unsere schrankenlose Menschenliebe, durch die ächte Duldung ihnen zu jenem Standpunkt zu verhelfen. Die Geschichte lehrt, wie Absonderungsgesetze die Kluft zwischen Menschen und Menschen immer größer und unübersteiglicher machen; eben deshalb, weil die Töchterreligionen über jene Glaubensschranken sich nicht erheben können, müssen wir, die wir größere Fortschritte im Messiasreiche machten, durch das lebendige Beispiel sie über dieselben hinweg zu heben suchen. Haben wir, so lange diese Vereinigung mit ihnen unmöglich war, d. h., so lange der Polytheismus, eine verderbliche Macht über den Menschen ausübend, uns selbst zu verschlingen drohte, uns enger aneinander schließen und um desto kräftiger Widerstand zu leisten, uns zusammenpressen müssen, um als ächte Monotheisten zusammen zu halten und eine bessere Zukunft abzuwarten; haben wir ferner, so lange die Verwandlung des Polytheismus in die partikularistische und absondernde christliche Anschauung uns feindlich von sich stieß, im Bewußtsein unserer eigenen Würde gleichfalls jeden Schein von Aufdringlichkeit vermeiden und mit unserer universalen Menschenliebe, da man sie zurückstieß, zurückstehen müssen: warum sollen wir nicht jetzt, wo von der einen Seite die Gefahr gewichen und die Pflicht der Selbsterhaltung keine solche Rücksichten mehr gebietet, von der andern Seite unser Entgegenkommen nicht mehr so allgemein wie ehemals feindlich zurückgewiesen wird, wo auch bei unsern christlichen

Brüdern die engherzige partikularistische Anschauungsweise von der ausschließenden Würdigkeit und Berechtigung der christlich religiösen Ueberzeugung dem Gedanken allgemeiner Menschenliebe und allgemeinen Menschenrechtes zu weichen beginnt, mit der Idee der universalen Liebe und brüderlicher Vereinigung der Menschenwelt ihnen entgegenkommen? warum sollen wir warten, bis diese Idee auch außerhalb unserer Kreise zur vollen Geltung und Anwendung gekommen sein wird? Wer eine Wahrheit zuerst gefunden, der lege sie zuerst auf den Altar der Menschheit nieder und zögere nicht, bis diese Wahrheit auch ohne ihn auf schwierigen Umwegen gefunden sein wird; sein Verdienst, sie gefunden zu haben, geht verloren, wenn er, statt sie zu verbreiten, in seiner Brust sie tief verschlossen hält. Ist die Wahrheit eine Lebenswahrheit, die praktisch werden soll, so muß man um so mehr eilen, sie im Leben zu verwirklichen und durch das lebendige Beispiel ihre Kraft darzuthun. Warum sollen wir mit dem Anstreben einer innigen Verschmelzung harren, bis auch Andere ihren Werth einsehen werden, wenn in unserem religiösen Denken und Fühlen kein Hinderniß mehr enthalten ist? Freilich sich aufzudringen, wird jeden das Ehrgefühl von selbst abhalten; aber die Erklärung dieser religiösen Thunlichkeit, daß von Seiten der Religion solchem Streben nichts im Wege stehe, dürfen wir niemand vorenthalten, wenn sie bei uns als Wahrheit feststeht. Wir Juden haben um so mehr eine höhere Pflicht, mit dem Gedanken des Universalismus,

mit den Ideen, die im Messiasreich ihre allgemeine Geltung erhalten sollen, allen andern Confessionen voranzugehen, als wir uns ja von Urbeginn dazu berufen glauben, durch unsere Erwählung das Messiasreich dereinst möglich zu machen und es durch unsere Geschichte vorzubereiten. Wir dürfen also jetzt, da wir aus dem gesetzlichen Partikularismus in den messianischen Universalismus übergegangen sind, um so weniger anstehen, dies allen Andern zu verkündigen, und namentlich denen, bei welchen jener gesetzliche Partikularismus nur in einen andern sich verwandelte, und dürfen wir es nicht bei bloßer Verkündigung bewenden lassen, sondern müssen dies durch die That beweisen. Unsere messianische Idee ist ja nicht die, daß alle Menschen Juden, sondern daß die Juden Menschen werden würden, nachdem alle Uebrigen es geworden sind. Der christliche Partikularismus, weil er seine Auserwählung nicht an ein bestimmtes Volk, sondern an einen bestimmten Glauben bindet, steht höher — wir wollen das einräumen — als der gesetzliche, aber der messianische, der an den Menschen anknüpft, steht noch höher als der christliche. Wir sind dies Vorangehen ganz besonders den Bekennern des Christenthums schuldig, die ihren Partikularismus im Grunde doch nur dem Judenthum zu verdanken haben. — Ist auch dieser mit uns nicht viel milder, als wir mit den Bewohnern Kanaans verfahren; muß auch das Christenthum, weil es im Judenthum nur den hinter ihm zurückgebliebenen gesetzlichen, nicht aber den ihm voraneilenden messia-

nischen Standpunkt erblickt, dieses feindlich von sich als ein Verlebtes zurückstoßen, so wollen wir ihm doch dies mit Liebe vergelten und ihm durch diese Liebe beweisen, daß der Gedanke des Universalismus noch immer größer, als jeder noch so sehr verbesserte Partikularismus sei, wenn dieser auch über den gesetzlichen einen Vorzug behaupten mag. — Dann dürfen wir nicht vergessen, daß wenn auch alle christlichen Völker und Staaten uns von der Theilnahme an ihrem Völker- und Staatsleben, weil sie uns als Fremde ansehen, zurückdrängen, wir doch deshalb noch immer kein besonderes, am allerwenigsten das ehemalige jüdische Volk bilden und daher jene Vorstellungen eines auserwählten Volkes mit allen daran hängenden partikularistischen Gesetzen schon im Interesse der Reinheit unserer mosaischen Religion aufgeben müssen, wenn wir eben in dem Untergang unserer einstmaligen Volksthümlichkeit den Anfang des messianischen Reiches, in der Zerstörung des gesetzlichen Partikularismus den Grundstein zum Aufbau des auf reines Menschenthum gegründeten Universalismus erblicken wollen. Mögen daher die Töchterreligionen den Läuterungsproceß durchzumachen suchen, wie es ihnen beliebt, mögen sie auf dem Standpunkt ihres anders modificirten Partikularismus verharren und uns, da uns jenes christlich partikularistische Moment fehlet, von ihrem Volks- und Staatsleben immerhin ausschließen, so lange sie wollen, wir dürfen auf unserem Standpunkt, wenn wir diesen recht begreifen, von keiner trennenden Ceremonie

reden, wir dürfen als Verkündiger und Vorläufer der messianischen Epoche unser eigenes Werk nicht zerstören. In uns muß jeder Mensch seinen Bruder finden; wir dürfen der Kraft der Wahrheit trauen, daß sie sich den Sieg über Vorurtheile schon selbst verschaffen werde, aber nicht durch unser eigenes engherziges Beispiel von einem Ueberrest des von Gott für immer vernichteten gesetzlichen Partikularismus der Wahrheit und der Liebe den Sieg erschweren und dem Aufbau des messianischen Reiches hinderlich in den Weg treten.

Zur S. 15. Wegen der übrigen Ausnahmen, wo das Opfer auch vorsätzliche Sünden sühnt, vrgl. Kerithot 2, 2: אלו מביאין זדון כשוגג כו׳; über אשם גזילות vrgl. M. שגגות 9, 8.

Zur S. 19. Daß die Rabbinen die Sühne nicht an Opfer allein, sondern an Opfer mit Buße, so wie auch die Sühnkraft des Versöhnungstages nicht blos an den Tag allein sondern an die Verbindung desselben mit Buße knüpften, be aller Festhaltung des Aeußerlichen die Mitwirkung des Innerlichen doch nicht ausschlossen, das Innerliche also, wenn auch nicht als ausschließlichen Grund, doch als nothwendigen Bestandthei anerkannten, geht aus folgendem Spruch (Kerithot 7 a; vrgl Joma 85 a und 86 b) מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין אף יום הכפורים אין מכפר אל על השבין klar hervor Vrgl. Maimonid. h. teschubah 1, 3: בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה התשובה מכפרת על כל העברות····· ועצמו של יום הכפירים מכפר לשבים שנא׳ כי ביום הזה וגו׳. Nur haben die Rabbinen freilich den Begriff von Buße durch Aufnahme von Merkmalen, die auf unrichti gen, mitunter abergläubischen Vorstellungen beruhen, sehr verdunkelt, wie z. B. das שנוי השם, von dem noch M. das. 2, 4 sagt: ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, „der Büßende soll auch seinen Namen verändern, nämlich sprechen: ich bin ein Anderer geworden, und bin nicht mehr derselbe Mensch, welcher all die bösen Thaten verrichtet.“ Solche lächerliche Vorstellungen von Gott müssen den wahren nur bedeutenden Abbruch thun und sind nur geeignet, Aberglauben im Volke zu erzeugen, nämlich die richtigen und wahren Vorstellungen, die in dem rabb. Begriff von Buße allerdings auch sich finden, unbeachtet zu lassen und sich an die falschen allein zu halten, wie denn auch in der That jene Handlung des שנוי השם auch heute noch bei lebensgefährlichen Krankheiten mit tragikomi-

schem Ernst in der Synagoge vorgenommen wird, welche dem Wesen der Buße alle Würde rauben muß.

Zur S. 40, Anmerk. 10.

Ich kann nicht umhin, es schon hier anzudeuten, daß nach der Ansicht des Jehuda Ha-Levi (Cusari III. 49) die Reinigkeitsgesetze der Priester für die Gegenwart, in welcher jene Heiligkeitsverhältnisse nicht mehr existiren, aufgehört haben müssen. Seine Worte über die gegenseitige Beziehung der Heiligkeit zu der gebotenen Reinigkeit, nach welcher sie nur mit einander stehen und fallen, sind folgende: הטומאה והקדושה שני ענינים זה כנגד זה לא ימצא האחד אלא בהמצא השני ובמקום שאין קדושה אין טומאה כי ענין הטומאה איננו כי אם דבר שאסר על בעליו לנגוע בדבר מדברי הקדושה ממה שהוא מקודש לאלהים כמו הכהנים ..... וכן ענין הקדושה .... שהם תלוי' במעמד השכינה וכבר הסרנו אותה ...... „Die Unreinigkeit und die Heiligkeit sind zwei auf einander sich beziehende Dinge, wovon immer nur das eine mit dem andern zugleich vorhanden sein kann; wo aber keine Heiligkeit ist, da kann auch keine Unreinigkeit stattfinden. Denn das Wesen der Unreinigkeit besteht nur darin, daß es die Berührung des durch sie Verunreinigten mit Gott geheiligten Gegenständen, als z. B. dem Priester, dessen Speise, Kleidern, der Gabe, den Opfern und dem Tempel ꝛc., nicht zuläßt, so wie das Wesen der Heiligkeit auch nur darin besteht, daß es die Berührung des durch sie Geheiligten mit vielen bekannten Dingen verbietet, welches von der Residenz der Gottheit unter uns abhängig ist, deren wir aber jetzt entbehren.“ Dann nach dieser Ansicht von den Reinigkeitsgesetzen der Priester als Folge ihrer Heiligkeit in der Gegenwart nicht die Rede sein kann, so erhebt Jehuda Mußkati dagegen ein fürchterliches Geschrei, indem eine solche fortdauernde Priesterheiligkeit nach dem Talmud und allen Rabbinen nicht bezweifelt werden könne. כי מדבריו ימשך שהכהן בזמן הזה לא תפיל בו אזהרת לנפש לא יטמא כיון שבטלה קדושה אשר בהעדרה לפי דרכו לא ישאר מקום אל הטומאה .... Ueber den מעמד השכינה beweist er aus dem Talmud und den Midraschim, daß die Heiligkeit der Tempelstätte noch heute fortdaure. Auf dem rabbinischen Standpunkt hat Mußkati gewiß recht, ja er hätte sogar auch dann recht, selbst wenn Gott seine Residenz, die Tempelstätte, verlassen

und deren Heiligkeit unterbrochen hätte, so lange nur die Volksheiligkeit überhaupt nicht aufgehoben wäre, an welche die Priesterheiligkeit nothwendig gebunden gedacht werden müsse. Sollte aber Jehuda Ha-Levi in dieser Erklärung den rabbinischen Standpunkt wirklich verlassen haben, was wenigstens anscheinend der Fall ist, so müßte Mußkati ihm gegenüber nicht auf Einzelnes sich beschränken, sondern die Fortdauer der theokratischen Heiligkeit überhaupt zu erweisen suchen. Wir wollen indeß keinesweges in R. J. H. einen Gewährsmann für unsern Standpunkt werben, da es uns nicht darum zu thun sein kann, einen Rabbinen mehr oder weniger gegen uns zu haben, wenn auch ein solcher Alliirter keinesweges geringzuschätzen wäre. Allein interessant ist es zu sehen, wie der über den Rabbinismus reflektirende Verstand des Philosophen, indem er ihn zu begründen suchte, nicht umhin kann ihn blosszustellen. — Vrgl. indeß Absch. 4, 9, 10, 11, 17; Absch. 5, 23, wo die rabbinische Ansicht von der fortdaurenden Heiligkeit des Bodens mit aller Treue festgehalten wird. Auf dem rabbinischen Standpunkt steht es mit Ausnahme des Ab. b. David fest, daß die Tempelstätte und Jerusalem in ihrer Heiligkeit in allen Beziehungen fortdaure, wie dies Maimonid. בית הבחירה 6, 14, 15, 16 auseinandersetzt und mit dem Umstande לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה motivirt. Es fehlt uns demnach also nichts, als reine, hinsichtlich ihrer Abstammung zuverläßige Priester, um uns einen vollständigen Opferdienst einzurichten und unsre Sehnsucht nach einem solchen zu befriedigen. Vrgl. Tosafot Sebachim 61 a: דאי לא קדשה לא מחייב ···· אבל אי קדשה לא נדחי לה דיכול לבנות מזבח במקומו ויקרב עליו; das. 63 a und Maimonid l. c. 2, 3: ואחד העיר להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אעפ שאין שם בית. Bemerkenswerth ist es, wie auch die Karäer in diesem Punkte der fortdaurenden Heiligkeit der Tempelstätte und Jerusalems, wenn auch in einer andern Beziehung, mit den Rabbinen zusammentreffen. In dem Auszug קיצור ענין השחיטה des — אדרת אליהו 12 f. 31 (ed. Wien) kömmt die Stelle vor: אכן יש לנו לדעת עכפ שאעפ שבאו זרים על מקדשי בית ה והללוה עכז משום זכר קדושתה שהיתה לה מימי קדם אין ראוי לנו לשחוט חולים בירושלים הקדושה גם היום כי המקום כפי המובן מהכתובים

עודנו בקדושתו עומד. Bei den Rabbinen tritt diese Ansicht jedoch noch bestimmter und durch reichhaltigere Consequenzen ausgeprägter hervor. Wundern müssen wir uns daher, daß der gelehrte M. Creizenach in den israelitischen Annalen 1840, № 26, aus einigen Talmudstellen indirekt zu beweisen sucht, daß man auch eine kurze Zeit nach der Tempelzerstörung das Peßachlamm opferte, und diese Entdeckung für ein literarisches Curiosum hält, während in der Mischnah Edajoth 8 b, Sebachim 107 b ausdrücklich zu lesen ist: אמר ר׳ יהושע שמעתי שמקריבין אעפ שאין בית שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. In Sebachim ist die Lesart: שהיו מקריבין. Wenn man also opfern durfte und noch darf, warum sollte man nicht auch geopfert haben! Ich finde es daher gar nicht so merkwürdig, wenn nach einer Erzählung im ältern Buche Kaphtor uperach noch im Jahr 1257 ein gewisser R. Chajim von Paris mit dem Plane umging, den Opferdienst in Jerusalem theilweise wieder herzustellen. Viel merkwürdiger finden wir es, daß dieß während achtzehn Jahrhunderten vergeblichen Jammerns und Klagens über die Tempelzerstörung und die Unmöglichkeit des Opferdienstes, die dem religiösen Leben alle Kraft und Bedeutung raubte, keine thatkräftige Hand sich regte, den verfallenen Opferdienst wieder herzustellen. Besonders merkwürdig finden wir es, daß in der Gegenwart, wo ein Privilegium zu solcher Wiederherstellung auf diplomatischem und finanziellem Wege bei der syrischen Regierung auszuwirken auf keine große Schwierigkeiten stoßen dürfte, noch keine kräftige Stimmen sich dafür erhoben und mit der Behendigkeit unserer Zeit ein solches Projekt zur Ausführung brachte. Die Errichtung eines Hospitals in Jerusalem hat gewiß für den humanen Sinn unserer Zeit viel Ansprechendes; aber die Wiederherstellung des Opferdienstes, der religiös möglich, politisch nicht bloß möglich, sondern sogar durch Geldopfer nicht schwer zu erreichen ist, ist doch für die jüd. Orthodoxie weit wichtiger. Selbst für die Reform ist die Sache nicht gleichgültig, da die Orthodoxie sich dann nicht mehr sträuben würde, die Opfergebete aus unserer Liturgie wegzuschaffen. Es ist dies leider ein Beweis mehr, daß die jüd. Orthodoxie eben so wenig als die Reformbestrebungen der Gegenwart eines bestimmten Princips sich deut-

lich bewußt seien. Die sogenannte Orthodoxie will nichts als in herkömmlicher Bewußtlosigkeit hinbrüten und nur weil sie sich von den winzigen Reformversuchen unangenehm gestört fühlt, macht sie Opposition. Wäre es ihr um ihr Princip ernst, was ist leichter, als das höchste Ziel ihrer Wünsche zu erreichen? Wenn Männer, wie Herr H. Lehren u. A. an die Spitze eines solchen Unternehmens sich stellten, dann würden sie ihrem talmudisch orthodoxen Charakter alle Ehre machen.

Nach der feststehenden Ansicht von der fortdauernden Heiligkeit der Tempelstätte und Jerusalems mit der Zuläßigkeit des Opferdienstes muß angenommen werden, daß die Reinigkeitsgesetze, so weit ihre Anwendbarkert möglich ist, gar nicht aufgehört haben. In so fern diese Gesetze für den nichtpriesterlichen Juden nur in seinem Verhältniß zum Tempel bestanden, käme es allenfalls darauf an, ob er in solchem Falle, wo bloß ein Altar an der Tempelstätte errichtet wäre, die pflichtmäßigen Wallfahrten unternehmen und daher sich vor Verunreinigung während der drei Feste hüten müßte. Für die Priester würden mit dem Dienste alle die auf einen solchen bezüglichen und aus ihm resultirenden Priestergesetze in Bezug auf Reinigkeit zur Anwendung kommen, wozu erst nicht die Ankunft des Messias erwartet werden muß, da der Opferdienst mit jedem Tage, wenn nur eigentliches Leben und Bewußtsein in die jüdische Orthodoxie käme, durch die bloße Errichtung des Altars eingerichtet werden kann. Der Opferdienst hat de jure eigentlich gar nicht aufgehört, der Tempel, sofern es zum Opferdienst eines solchen bedarf, ist gar nicht zerstört אלא שחרב בקדושתו עומד, es leidet das religiöse Leben nur an der Indolenz, an der schrecklichen Trägheit und Versunkenheit der orthodoxen Juden, wenn der Opferdienst nicht stattfindet. Und wäre es wahr, daß die Idee der Sühne noch jetzt absolut an Opfer geknüpft sei und Gott nur in Fällen, wo es unmöglich ist, mit dem Lesen der Opfercapitel einstweilen vorlieb nähme, so muß man gestehen, da es nur an der Thatkraft der Juden fehlt, um an der heiligen Tempelstätte den Altar zu errichten und opfern zu können, daß sie den Mangel an Sühne selbst verschulden. Wenn also auf rabb. Standpunkt die Reinigkeit an die Heiligkeit der Tempelstätte geknüpft ist, so muß jene mit

dieser fortdauernd gedacht werden. Wenn daher Geiger (wissensch. Zeitschr. für jüd. Th., 2. Bd. S. 114) von den Rabbinen behauptet, daß sie mit der Zerstörung des Tempels die mit dem Priesterleben verbundenen ritualmäßigen Reinheitsgesetze als aufgehoben betrachteten und sie deßhalb, weil er hierin ein Fortschreiten erblickt, gegen die Karäer, welche jene Gesetze mit Strenge beobachten, lobend hervorhebt, so ist dies ein Irrthum, da die Reinheitsgesetze, wo sie anwendbar sind, auf dem rabbinischen Standpunkt gleichwohl als fortdauernd betrachtet werden. Für den Nichtpriester gab es aber niemals solche Gesetze außer in ihrem Verhältniß zum Tempel und Opferritus und litten dadurch keine Beschränkung. Und auch die Priester durften sich mit Ausnahme von טומאת מת, welches noch fortbesteht, verunreinigen, und hatten sich nur in so fern davor zu hüten, als sie dadurch, so lange die Unreinheit dauert, zum Dienste und Genusse der heiligen Speisen unfähig wurden. (S. Mose b. Nachman zu Lev. 52; Maimonid. טומאת אוכלין 16, 9; Mußkati l. c.) Wenn also die Rabbinen die Reinigkeitsgesetze nicht beobachten, so ist dies nicht deßhalb, weil sie aufgehoben sind, sondern weil gerade die Anwendbarkeit fehlt. Auch können die Karäer sie im eigentlichen Sinne als Pflicht nicht beobachten, sondern blos aus größerer asketischer Strenge halten sie es mit den חסידים, welche חולים בטהרה essen. (Vrgl. M. l. c. §. 12.) Dieser letztere Punkt, worauf alle von Geiger citirten Stellen aus den Karäern sich beziehen, stellen nur die größere Consequenz der Karäer in ihrer rabbinischen Frömmigkeit heraus, welche ihnen durchaus um so weniger zum Nachtheil gereicht, als die Erleichterung der Rabbaniten auf keinem fortschreitenden Princip beruhet. Mit Geiger stimmt freilich R. J. Ha-Levi überein, aber man sieht ja in dem rabbinisch gelehrten Commentator J. Mußkati, wie diese Ansicht auf rabb. Standpunkt sich nicht halten kann. Von טומאת נדה behaupteten wir gleichfalls (Judenfrage 1844 S. 325 Anmerk.), daß dies bei uns ein Rest von Reinigkeitsgesetzen sei. R. J. Ha-Levi sagt dagegen: ומה שאצלנו היום מאיסור שכיבת הנדה והיולדת איני מפני הטומאה אבל היא מצוה גרידא מאת הבורא. Das ist wahr, allein in dieser Beziehung ist ja in der Bibel Lev. 18, 19 die טבילה nicht als nothwendig

gedacht und von den Rabbinen erst aus allgemeinen Kategorien anderer Reinigkeitsgesetze abgeleitet worden. אבל נדה וזבה ויולדת שלא טבלו במי מקוה הבא על אחת מהם אפילו אחר כמה שנים חייב כרת שבימים וטבילה תלה הכתוב שנא׳ ורחצו במים זה בנין אב לכל טומאה בטומאתו עד שתטבול. Für איסור שכיבה als מצוה גרידא unabhängig von טומאה soll ja der בנין אב, der nur für טומאה normirt, nicht zeugen. Nach Jehudai Gaon wird dies mittelst eines ק״וּ von מגעה, nach R. Jakob Tham von כלי מדין, nach andern aus einem andern Derasch abgeleitet; in allen waltet aber das Moment der Reinigkeit vor, so daß wir in טבילה ohne טומאת נדה לבעלה בלא עת נדתה nichts anderes als einen anwendbaren Rest der Reinigkeitsgesetze erblicken können. Wenn es also im Cusari das. heißt: אבל חובות הטומאה בטלה ממנו מפני שאנו בחוץ לארץ, so kann er die fortbestehende טבילת נדה מטומאתה unmöglich rechtfertigen. Daß נדות וזבות auch heute nur deßhalb חייבות בקש ותפילה, weil דברי תורה אינך מקבלין טומאה (Vrgl. Berachot 22 a; Isaak Alphasi u. R. Nissim das. u. M. ק״ש 4. 8) zeugt auch dafür, daß bei ihnen, wie überhaupt auch bei טומאת קרי, auch in der Gegenwart das Moment der טומאה im Allgemeinen außer dem איסור קריבה als fortdauernd gedacht wird. Dadurch, daß die Rabbinen den איסור כרת nur auf Personen, welche zum theokratischen Verbande gehören (אבל הגוים אין חייבין עליהם משום נדה ולא משום זבה M. Issure Biah 4, 4) einschränken, haben sie wiederum im Widerspruch mit sich selbst dem Gesetze einen theokratischen Charakter gegeben und es von theokratischer Volksheiligkeit abhängig gemacht; welches aber mit Ausnahme der טבילה durchaus nicht der Fall ist. Vrgl. נגעים 3, 1: הכל מטמאין בנגעים חוץ מן הנכרים וגר תושב und das. 11, 1: כל הבגדים מטמאין בנגעים חוץ משל נכרים, das. 12, 1; מקואות 8, 4; נדה 4, 3; זבים 2, 1. Der theokratische Nexus wird נזיר 61 verschiedentlich unter Andern auch so ausgedrückt: כל שיש לו נחלה יש לו טומאה וכל שאין לו נחלה אין לו טומאה.

Anhang.

„Reformbestrebungen und Emancipation“

in der Zeitschrift für die Interessen des Judenthums, Decemberheft S. 329 ff.

Der Aufsatz, welcher bei seiner apologetischen Haltung doch manches schöne und wahre Wort ausspricht, kommt im Decemberheft beim Abschluß seiner apologetischen Tendenzen auf den Talmud, den die Kritik, wie der Verf. sich ausdrückt, einen „Stein des Anstoßes“ nennt, zu reden. „Wir geben es zu,“ heißt es das., „daß im Talmud neben den vortrefflichsten Morallehren, neben tiefgemüthlichen inhaltreichen Sentenzen manche Aeußerung in Bezug auf Nichtjuden enthalten ist, die bei ihnen die Verhältnisse mehr als entschuldigen, die wir aber keineswegs unterschreiben würden.“ Schon dieser Vordersatz erregt in mir so manche Skrupel und Bedenken, die ich niederzukämpfen nicht im Stande bin. Muß nicht der Verf. mit sich selber im Widerspruche sein, wenn er die Morallehre des Talmuds eine „vortreffliche“, ja sogar die „vor-

trefflichste" nennt, und doch in demselben Athemzuge in derselben Morallehre Aeußerungen in Bezug auf Nichtjuden findet, die er nicht unterschreiben würde? Thun diese Aeußerungen der Vortrefflichkeit der Morallehre denn gar keinen Abbruch? Halt! ruft mir der Verf. zu: nicht in der Morallehre des Talmuds, sondern im Talmud finden sich solche Aeußerungen; jene, die Morallehre, ist vortrefflichst, in diesem Talmud kommen neben den vortrefflichsten Morallehren auch andere Aeußerungen vor, die man keineswegs unterschreiben dürfe. Wir haben uns also den Talmud als ein Werk oder Subjekt zu denken, welches neben einer vortrefflichen Morallehre auch eine andere Lehre in Bezug auf Nichtjuden producirt hat, die weniger vortrefflich, d. h. weniger moralisch ist, und daß wir, die Leser, jenen gediegenen Kern des Talmuds zu genießen, d. h. zur Lebensnorm zu erwählen, diese Aeußerungen aber als Schale zu verwerfen haben. Daß nach diesem von einer göttlichen Inspiration und Tradition in Bezug des Talmuds nunmehr nicht die Rede sein kann, versteht sich von selbst. Allein was soll uns zu einer solchen Unterscheidung des Vortrefflichen und zu Erwählenden von dem zu Verwerfenden befähigen? Von woher sollen wir den Maßstab nehmen, um zu wissen, was im Talmud eine vortreffliche Morallehre und was keine ist? Offenbar nicht aus dem Talmud selbst; dieser giebt uns das eine wie das andere als eine vortreffliche, ja als die vortrefflichste Morallehre, als eine göttliche an, und stellt es

wahrlich nicht unserer subjektiven Ansicht anheim, von seinem Inhalte dies zu wählen, jenes zu verwerfen. In seinen Augen haben wir es mit ihm gleich sehr gebrochen, wenn wir seine Aeußerungen gegen Nichtjuden, als wenn wir seine vortrefflichste Moral nicht unterschreiben, d. h. nicht zur Richtschnur des Lebens für wahr und göttlich annehmen. Also der Maßstab wird wohl anderswoher genommen werden müssen, um im Talmud die vortreffliche Moral zu finden und zu adoptiren und andere Aeußerungen auf sich beruhen zu lassen. Die Religion — und auf dem talmudischen Standpunkt sind alle die Aeußerungen in Bezug auf Nichtjuden Lehren der Religion — wird sich also bequemen müssen, auf eine Schülerbank nieder zu lassen und von einem Professor oder Doctor der Philosophie eine Vorlesung über Morallehre anzuhören. — Wie die in Halbheiten sich bewegende Apologetik nur sich selbst und Andere zu täuschen sucht, sich selbst und Andere überreden will, daß sie eine heilige Scheu und Verehrung gegen das talmudische Alterthum fühle, daß der Talmud bei ihr als Autorität feststehe, während sie der freien Kritik eine zerstörende Macht über ihn einräumt, springt in die Augen. Sie zertheilt und trennt die talmudische Morallehre in zwei Stücke; sie spricht: die Morallehre an und für sich ist vortrefflich, nur ihr exklusiver Charakter, welcher die vortreffliche Morallehre nur auf das Verhältniß der Juden zu und unter einander einschränkt und die Beziehung zu Nichtjuden davon ausschließt, dieser ist falsch. So

glaubt die Apologetik das Wesen der talmudischen Moral gerettet und nur die äußere Form derselben, das Band, welches sie einschließt und beengt, gelöst und preisgegeben zu haben. Aber die tiefer dringende Kritik kann sich dadurch nicht beschwichtigen lassen. Für sie hört die Moral auf ihrem Wesen nach Moral zu sein, wenn sie exklusiv ist; für sie existirt keine Zunftmoral. In ihren Augen ist nur dann von Moral die Rede, wenn sie in dem allgemeinsten und freiesten Humanitätsprincip ihren Grund und Boden hat. Eine Morallehre, die ihre Anwendung auf einen bestimmten Kreis von Menschen einschränkt, ist schon deshalb, weil sie engherzig ist, mit ihrer Ausübung gewissen egoistischen Volks- und Religionstendenzen dient, alles Andere, Politik, Staatsklugheit 2c., ja selbst Religion, wenn man will, aber freilich nur im mißverstandenen Sinne des Wortes, nur keine Moral, deren Wesen eben in der Schrankenlosigkeit besteht. Tugenden, die in gewissen Kreisen von Individuen gegen einander ausgeübt werden, über die Grenzen dieses Kreises hinaus aber sich nicht erstrecken dürfen, verdienen, weil sie nur auf Gegenseitigkeit beruhen, den Namen Tugend nicht, oder können wenigstens dem sie Ausübenden noch nicht den Charakter der Tugendhaftigkeit erwerben, weil er dieselbe Tugend gegen ein außerhalb dieses Kreises befindliches Individuum, wenn sie die Moral noch so sehr gebietet, nicht ausüben würde, mithin ihm die eigentlich moralische Gesinnung fehle. Nicht das Materielle der Handlung macht sie zu einer moralischen,

sondern gerade die Form, nämlich die ihr zu Grunde liegende Gesinnung der allgemeinen Menschenliebe und der allgemeinen Gerechtigkeit. Auf religiösem Gebiete kommt noch die Beziehung zu Gott hinzu, nämlich die Vorstellung, daß Gott diese Gesinnung und die aus ihr entspringende Handlung gebietet. Bin ich nun der Meinung, daß Gott diese Handlung nur uns gegen gewisse Menschen, gegen Glaubens- und Volksgenossen gebietet, so habe ich noch eine falsche Vorstellung von Gott obenein. Wenn also im Talmud neben den vortrefflichsten Morallehren dennoch manche Aeußerungen in Bezug auf Nichtjuden vorkommen, die wir nicht unterschreiben, so müssen wir, so bald wir dies einsehen, zugleich eingestehen, daß der Talmud, als Werk betrachtet, keinem wahrhaft moralischen Princip seine Entstehung verdanke, daß unser religiös moralisches Bewußtsein über das Moralprincip des Talmuds schon weit hinausreicht, daß sein Moralprincip, so vortrefflich es an sich, d. h. innerhalb der engen Grenzen seiner Anwendbarkeit sein mag, doch exclusiv, partikularistisch und engherzig, über dieselben nicht hinauskommen kann, das unserige dagegen allgemein und menschlich, d. h. jenes nur ein scheinbares, unseres dagegen ein wirkliches Normalprincip ist.

Diese Aeußerungen des Talmuds in Bezug auf Nichtjuden, meint der Verf., dürfen die Verhältnisse mehr als entschuldigen. Was mehr als entschuldigen bedeutet, ist wohl schwer zu begreifen. Wenn

der Verf. jedoch nur die Urheber dieser Aeußerungen vor dem Foro unserer Zeit mit den Verhältnissen entschuldigen will, so mag das hingehen. Glaubte er aber diese Aeußerungen selbst durch die Verhältnisse entschuldigt oder gar gerechtfertigt, so wäre dies mehr als ein großer Irrthum. Der Verf. hat gewiß nur ersteres im Sinne gehabt und will nichts anderes sagen — wenigstens sagt er nichts anderes — als daß der Talmud unter andern Verhältnissen ein anderes und gewiß ein besseres Moralprincip producirt hätte. Mit andern Worten: der Talmud ist aus der Anschauung des symbolisch theokratischen Partikularismus hervorgegangen und würde unter dem Einfluß des mosaischen idealen Universalismus nicht das Licht der Welt erblickt haben. Diesen Satz wollen wir nur recht bald ohne Weiteres unterschreiben.

Betrachten wir nun ein wenig die Consequenzen, welche der Verfasser aus seinem geharnischten Vordersatz zieht. „Aber" — fragt er — „ist ein solches Werk schon darum, weil es einige Spuren der Zeiteindrücke an sich trägt, die doch in Vergleich mit unsern Gegnern (soll gewiß heißen: mit den Werken unserer Gegner) noch immer sehr milde erscheinen müssen, ein minder schätzbares sowohl für Wissenschaft und Geschichtskunde überhaupt, als auch für die Religionsgeschichte und die praktische Religionsübung insbesondere für den Juden?" Bis zum letzten Schluß, nämlich bis zur praktischen Religionsübung insbesondere für den Juden, hat bis jetzt noch kein Mensch es bezweifelt,

daß der Talmud in den genannten Beziehungen ein recht schätzbares Werk sei. Für Strauß und Gfrörer z. B. hat der Talmud und die älteste rabbinische Literatur ungemein viel wissenschaftliches Interesse für die Religionsgeschichte, freilich für den einen zum Sturze, für den andern zur Begründung des Urchristenthums. Selbst der freieste Kritiker B. Bauer kann auf ganz entgegengesetztem Standpunkt die rabbinischen Schriften nicht ganz entbehren, um den Beweis zu führen, daß zur Zeit Jesu die messianische Idee im Judenthum gar nicht existirte. In historischer und wissenschaftlicher Beziehung ist der Werth des Talmud gewiß noch von keinem vernünftigen Menschen angefochten worden. Aber unser Verf. ist recht ungenügsam. Nicht bloß für Wissenschaft und Geschichtskunde überhaupt, nicht bloß für Religionsgeschichte, sondern auch für praktische Religionsübung insbesondere für die Juden soll der Talmud ein schätzbares Werk sein. Auch hierin können wir unsern Verf. gewähren lassen. Es ist so viel Schätzbares im Talmud vorhanden, daß die Benutzung desselben fürs religiöse Leben des Judenthums niemals — auch im Messiasreich nicht — entbehrlich sein wird. Aber will es denn der Verf. bei dem Ausdruck „schätzbar" bewenden lassen? Meint er denn im Ernste, daß man das Schätzbare im Talmud benutzen, das Unschätzbare über Bord werfen soll? Zur praktischen Religionsübung soll ja der Talmud den Juden dienen, die Glaubens- und Lebensnorm soll er aus ihm entnehmen und nach

seinen Vorschriften gegen Gott und Menschen gerecht werden. Das ist wohl mehr als schätzbar, das ist die ausschließliche Quelle der Erkenntniß für Glauben, Leben und Wirken. — Und wie soll es mit den im Talmud enthaltenen Aeußerungen in Bezug auf Nichtjuden werden? Gehören auch diese zu dem schätzbaren Inhalt, der dem Juden zur praktischen Religionsübung dienen soll? Freilich für unsern Verf. haben sie keinen Werth, denn er würde sie nicht unterschreiben. Allein kommt es bei einem Werke, dessen Inhalt uns zur praktischen Religionsübung angewiesen worden ist — und es muß doch eine höhere Autorität gedacht werden, die ihn uns zu solchem Zwecke anzuweisen befugt ist — etwa darauf an, ob wir ihn unterschreiben oder nicht unterschreiben würden? Der Verf. will von dem Gesammtinhalt jenes schätzbaren Werkes den Theil nicht unterschreiben, in welchem die Aeußerungen in Bezug auf Nichtjuden vorkommen; wie wäre es, wenn ein Anderer wieder denjenigen Theil nicht unterschreiben wollte, welcher die vortreffliche Morallehre enthält? Aber wer wird, fragt unser Verf., so unsinnig sein, eine vortreffliche Morallehre nicht unterschreiben zu wollen? Wer wird aber, antwortet jener Andere, so unsinnig sein, eine Morallehre schon deßhalb für vortrefflich zu halten, weil sie im Talmud enthalten ist? Nein, nicht weil sie im Talmud sich findet, entgegnet unser Verf., halte ich die Morallehre für vortrefflich, sondern weil sie in meinem tiefern moralischen Bewußtsein geschrieben steht. Ist aber dies der Fall, versetzt

wiederum jener Andere, so lassen wir lieber den Talmud mit seinem schätzbaren Inhalt bei Seite und gehen unmittelbar nach der Bibel bald zu unserem tiefern moralischen Bewußtsein und lassen uns von diesem über alle Fragen der practischen Religionsübung belehren, welche die Bibel unbeantwortet läßt. Diese Instanz, zu der wir auf Umwegen des Talmuds doch am Ende kommen müssen, ist ja auf dem geradesten Wege am leichtesten zu erreichen und hat neben dem Vortheil der Kürze auch den der größern Sicherheit und Unbefangenheit, da das tiefere moralische Bewußtsein nicht wie der Talmud neben den Aeußerungen in Bezug auf Nichtjuden, sondern ohne diese die vortreffliche Morallehre enthält.

Aber jene Aeußerungen in Bezug auf Nichtjuden, sagt unser Verf., sind ja nichts weiter als „einige Spuren der Zeiteindrücke, die doch in Vergleich mit unsern Gegnern noch immer sehr milde erscheinen müssen.“ Und wenn unsere Gegner, antworten wir erstens, noch weit verfänglichere Sätze hätten als jenen: haereticis nulla debetur fides, so würden jene Aeußerungen des Talmuds in Bezug auf Nichtjuden, die wir als bekannt voraussetzen[1]) und hier nicht namhaft machen wollen, von ihrer Unsittlichkeit an sich nicht das Mindeste verlieren, so wenig eine kleinere Unsittlichkeit durch den Vergleich mit einer unverhältnißmäßig größern ihre unsittliche Natur verliert. Und

[1]) Vrgl. Mechilta zu Exod. 21, 14; Sifra zu Lev. 19, 18.

ein Werk, antworten wir zweitens: welches unter dem Einflusse der Zeiteindrücke geschrieben ist, kann kein göttliches, muß ein menschliches sein, kann nicht die vortrefflichste Morallehre enthalten, muß vielmehr alle menschlichen Mängel und Gebrechen seiner Urheber theilen; ein solches Werk muß mit einem Wort der Kritik anheim fallen.

Um an einem kleinen Beispiel es anschaulich zu machen, wie unsicher und schwankend die Apologetik ihr in der Luft schwebendes Ziel verfolgt, wolleu wir den ganzen Satz unseres Verf. umkehren und er wird für das Gegentheil mehr beweisen: Wir geben es zu, daß im Talmud neben so vielen der Moral entgegenlaufenden und das Gemüth tief verletzenden Aeußerungen in Bezug auf Nichtjuden, die kein heutiger denkender Jude unterschreiben würde, auch manche schöne Lehren der Moral und tief gemüthliche inhaltreiche Sentenzen enthalten sind. Aber ist ein solches Werk schon darum, weil es so viele vortreffliche Morallehren und schöne gemüthliche Sentenzen, die doch in ihrer concreten Anwendung jedesmal erst nach Zeit- und Lebensverhältnissen genau erwogen werden müssen, enthält, auch für Wissenschaft und Geschichtskunde überhaupt, wie für Religionsgeschichte insbesondere so schätzbar ist, auch zum praktischen Religionsgebrauch für den Juden geeignet? Wir glauben, daß die Frage, so gestellt, leichter zu verneinen, als die des Verf. zu bejahen ist.

Die meisten Vorwürfe, giebt der Verf. zu bedenken, werden dem Talmud aus Unkenntniß, Einseitigkeit oder Gehässigkeit gemacht; dieses beweise meine verzerrte Darstellung von הפרת נדרים im Israel. des 19. Jahrh. Was beweist aber die Verzerrtheit meiner Darstellung? Nichts. Also.... Gehört der Verf. zu den Gelehrten, so mag er mit Gründen kämpfend auftreten, und wir werden ihm keineswegs auszuweichen suchen. — Doch gilt dies nur den meisten Vorwürfen; wie ist es aber mit jenem Rest von Vorwürfen beschaffen, die nicht aus Unkenntniß, Einseitigkeit oder Gehässigkeit gemacht werden? Das zeigt den schlimmen Stand der Apologetik der Kritik gegenüber. Sie muß alle Angriffe gegen die sittliche Seite des Talmuds zurückweisen, und läßt sie einen einzigen unwiderlegt, so ist ihre Sache verloren.

Ferner giebt der Verf. zu bedenken, „daß selbst der orthodoxeste Jude die Autorität des Talmuds nur in so weit anerkennt, als es sich um die Feststellung der Ausübungsweise der Ritualgesetze handelt, keineswegs aber sich seine Moral und Dogmatik in blinder Anhänglichkeit vom Talmud bildet." Der Verf. ist in einem großen Irrthum befangen. Er meint, es handle sich hier um die Anerkennung des Moralsystems des Talmuds, wo dieser ein solches unabhängig von seiner Lehre über die Ausübungsweise der Ritualgesetze feststellte, welches hier durchaus nicht der Fall ist. Es handelt sich hier vielmehr von dem Widerspruch, der zwischen der Lehre des Talmuds über die Ausübungs-

weise der Ritualgesetze und der Moral im Allgemeinen stattfindet, wie ich z. B. einen solchen in der talmudischen Lehre über die Auflösbarkeit der Eide, welche eine die Ausübungsweise der Ritualgesesetze betreffende ist, nachgewiesen habe.[2]) Die Morallehre und die Dogmatik des Talmud, unabhängig von der Lehre über die Ausübung der Ceremonialgesetze, weil sie keine so unbedingte Autorität auch für den orthodoxen Standpunkt in thesi in Anspruch nimmt als diese, ist uns nicht wegen ihrer Unschuld, sondern ihrer Unschädlichkeit wegen viel gleichgültiger. Nicht die Morallehre, sondern eben die Ausübung der Ritualgesetze nach talmudischer Vorschrift führt den Conflikt herbei, und wäre es so unbedingt wahr, daß der Talmud eine so vortreffliche Morallehre neben dem Ritualgesetz aufstellt, so wäre letzteres nicht bloß mit der außertalmudischen Moral, sondern auch mit dem Talmud selbst in Widerspruch und wir müßten zwischen beiden uns für eines entscheiden. Sollte aber der Talmud in der That eine so vortreffliche Morallehre aufgestellt haben, so müßte er in derselben die politisch nationale exclusive Anschauung, den Standpunkt der theokratischen Symbolik und des mit diesem zusammenhängenden Partikularismus, welcher in der Lehre über das Ritualgesetz vorherrschend ist und dieselbe durchdringt, aufgegeben

---

[2]) Israelit des 19. Jahrh., № 35, 41; ein größeres Material bietet hierfür meine Schrift: das Religiöse und Politische im Judenthum, mit besonderer Beziehung auf gemischte Ehen.

und zum idealen Universalismus sich emporgehoben haben; der Talmud müßte also mit sich selber in Zerfall und Widerspruch gerathen sein, was doch unser Verfasser gewiß nicht unterschreiben wird.

Uns, dem Rabbiner gegenüber, hält der Verf. es nicht für überflüssig das Urtheil eines christlichen Gelehrten, des Prof. Kosegarten, entgegen zu halten. Es muß mit dem Talmud weit gekommen sein, wenn er sich von einem christlichen Gelehrten ein Sittenzeugniß ausstellen läßt. So könnten wir abweisend antworten. Wir müssen es aber unaufhörlich wiederholen, daß die Apologetik aus ihrer fehlerhaften Grundansicht nicht heraustreten kann und deßhalb die Kritik total mißversteht. Sie glaubt in ihrer Einfalt, oder will es Andere glauben machen, daß die heutigen von Juden ausgehenden Angriffe gegen den Talmud geschähen in eben der gehässigen Absicht und verfolgten dieselben judenfeindlichen Tendenzen, wie etwa die eines Eisenmenger, Hartmann rc. Daher glaubt sie ein leichtes Spiel zu haben und dieselben Vertheidigungswaffen gegen sie gebrauchen zu können, die gegen jene geführt worden sind. Ist es auch wahr, sagt sie, daß im Talmud manches enthalten ist, was die Spuren der Zeiteindrücke an sich trägt und was wir keineswegs unterschreiben würden, warum verschweigt ihr all das Gute, das in ihm vorkommt? Dadurch, daß ihr nur seine Fehler aufzudecken und seine Tugenden zu verbergen sucht, verrathet ihr eure partheiische Gehässigkeit, eure Verleumdungssucht. Der Talmud ist nur mit V o r s i c h t

zu gebrauchen, und das geschieht alle Zeit. Ihr wollt, weil im Talmud manches Unmoralische vorkommt, den Juden ein Makel anheften, die Juden dafür verantwortlich machen, während die Juden selbst solche Kritik üben und nur das Gute aus dem Talmud für sich erwählen, das Schlechte aber verwerfen. Das ist Alles den Judenfeinden gegenüber sehr gründlich; diese wollen die Moral der Juden durch einige unmoralische Aeußerungen des Talmud verdächtigen, so gebührt ihnen die Antwort, daß die Juden mit dem angegriffenen Inhalt des Talmud in keiner solidarischen Verbindung stehen. Thut das aber auch die von Juden ausgehende Kritik? Mit nichten. Im Gegentheil ist die bisher den Judenfeinden entgegengehaltene Antwort der allerstärkste Stützpunkt, auf den sie sich feststellt und von welchem ausgehend sie ihre Angriffe gegen den Talmud in ihrem Sinne richtet. Die Moral der Juden steht höher als die des Talmud; das moralisch religiöse Bewußtsein der Juden ist über das des Talmuds längst hinausgegangen: es hat, kritisch verfahrend, all die schädlichen Elemente von sich ausgesondert, die im Talmud noch enthalten sind; es hat unter dem Einfluß der Eindrücke seiner Zeit alle diejenigen Spuren der Zeiteindrücke des talmudischen Zeitalters von sich fern zu halten gewußt. Das sind Facta, die nicht zu bestreiten sind. Nur fordert die Kritik, daß das moralisch religiöse Bewußtsein der Juden, welches in seinem Selbstvertrauen über den Talmud hinausging und einen Standpunkt außer

ihm und über ihn gewonnen hat, in seinem kritischen Verfahren nicht auf halbem Wege stehen bleibe, vielmehr zur Einsicht gelange, daß ein Werk, dessen Inhalt von so vielen menschlichen Schwächen und Gebrechen untermischt ist, auch in seinen andern, die praktische Religionsübung betreffenden Theilen der Kritik nicht entzogen werden darf; daß diese, mit Unbefangenheit ausgeübt, alsbald zeigen werde, wie der Talmud bei seiner Feststellung der Lehre über die Ausübung der Ritualgesetze von allgemeinen politisch nationalen exclusiven Vorstellungen und theokratisch partikularistischen Religionsanschauungen ausgegangen sei, welche unser heutiges moralisch religiöses Bewußtsein eben so sehr als jene die Moral in Bezug auf Nichtjuden betreffenden abzuweisen sich nothgedrungen fühlt. Solchen Bestrebungen, die nur aus rein religiösem Interesse geschehen, kann nur die Einseitigkeit, die zu des Gegners Standpunkt niemals sich zu erheben im Stande ist, die rein religiöse Tendenz und Absicht absprechen. Der Vorwurf der Gehässigkeit muß hier als recht einfältig abgewiesen werden. Was den der Unkenntniß betrifft, so kann freilich nur da, wo ein solcher wenigstens den Schein einer Motivirung nicht gänzlich entbehrt, von ihm die Rede sein.

Der Verf. kommt im Verlaufe seines Aufsatzes auf die Collision des Ceremonialgesetzes mit den Emancipations-Bestrebungen zu sprechen und äußert hierüber folgendes: „Noch weniger kann die Behauptung geltend gemacht werden, als ob ein Jude durch freiwillige

unbedingte Uebernahme eines Staatsamtes ein Mißtrauen in seinen Charakter überhaupt rechtfertige, das ihn des Staatsdienstes unfähig machte; da die Observanz oder Vernachlässigung eines Ceremonialgesetzes nur den Maßstab für den Grad seiner confessionellen Religionstreue, nicht aber für seine Ehrenhaftigkeit überhaupt abgeben kann.“ Wie der Verf. diesen Satz ausdrückt — und das geschieht — wie wir bald sehen werden, nicht ohne Absicht — ist er falsch. Für Denjenigen, von dem ich behaupten kann: er habe seine confessionelle Religionstreue gebrochen, giebt es keine Treue und somit keine Ehrenhaftigkeit überhaupt mehr. Die Treue ist etwas Allgemeines, in der Ehrenhaftigkeit des Charakters wurzelnd; der Gegenstand, worauf die Treue sich bezieht, ist immer ein besonderer, und wer die Treue in einem concreten Fall bricht, der ist treulos, gegen den ist ein Mißtrauen gerechtfertigt. Wer ein Ceremonialgesetz in seiner heiligen Verbindlichkeit als ein Gottesgesetz anerkennt und es mit vollem Bewußtsein, dem sinnlichen Triebe nachgebend, übertritt, der hat seine Religionstreue gebrochen und verdient auf rabbinischem Standpunkt in allen Beziehungen, wo eine Uebertretung aus Begierde zu befürchten ist, keinen Glauben. Ein solcher Uebertreter des Ceremonialgesetzes wird, wenn auch noch nicht מומר, Abtrünniger, doch רשע, Frevler, gewiß kein ehrenhafter Name, genannt und das Gesetz (Choschen Ha-Mischpath 34, 1) erklärt ihn des Zeugnisses unglaubwürdig רשע פסול לעדות und spricht es geradezu aus:

איזהו רשע כל שעבר עבירה שיש בה מלקות ואצ״ל אם חייבים עליה מיתת ב״ד לש״ אם עבר לתיאבון לש״ אם עבר להכעיס.
Wenn also unser Verf. beim Uebertreten eines Ceremonialgesetzes den Maßstab einer confessionellen Religionstreue gebrauchen will, so kann er auf seinem Standpunkte wenigstens die Ehrenhaftigkeit überhaupt nicht retten. Allein der rabbinische Gradmesser der Ehrenhaftigkeit eines Gesetzübertreters reicht nur, wie wir dieses an einem andern Orte ausführlicher besprochen, für zwei Kategorien von Sündern aus, nämlich für לתיאבון oder להכעיס; ein Uebertreter, der die religiöse Verbindlichkeit eines Ceremonialgesetzes leugnet, ist einmal in ihrer Voraussetzung nicht vorhanden. Da ein solcher anscheinend auch in den Voraussetzungen unseres Verf. nicht existirt, da von einem solchen weder von der Vernachlässigung eines Ceremonialgesetzes, noch von confessioneller Religionstreue die Rede sein kann, so muß man gestehen, daß gegen einen Juden, der die religiöse Verbindlichkeit des Ceremonialgesetzes wohl anerkennt, dasselbe aber vernachlässigt und seine confessionelle Religionstreue verletzt, ein Mißtrauen des Staates in seine Ehrenhaftigkeit überhaupt allerdings gerechtfertigt erscheint. Wenn der Staat getaufte Juden anstellt, so geht er von der Voraussetzung aus, daß sie aus Ueberzeugung zum Christenthum übergegangen sind, und würde sie nach einem offenen Geständniß, das Judenthum gegen ihre Ueberzeugung verlassen zu haben, gewiß nicht anstellen oder sie ihrer Stelle entlassen.

Aber so unkritisch und inconsequent ist unser apologetischer Verf., daß er die Sache haben will, ohne das sie berechtigende Princip offen einzugestehen. In der Sache hat er vollkommen Recht: der Jude, welcher ein Staatsamt verlangt, ist für seine Ansicht über Verbindlichkeit oder Nichtverbindlichkeit des Ceremonialgesetzes dem Staate keine Rechenschaft schuldig, und so lange er seine Amtsobliegenheiten mit Hintansetzung des Ceremonialgesetzes erfüllt, hat der Staat keinen Grund ein Mißtrauen in seinen Charakter zu setzen, weil man die Verbindlichkeit des Ceremonialgesetzes nicht anerkennen und doch dabei ein sehr ehrenhafter Charakter sein kann. Bei jeder Handlung, die mit einer ehrenhaften Gesinnung vereinbar ist, darf keine unehrbare vorausgesetzt werden. Wie der Staat bei dem Bekenntniß des christlichen Glaubens der Proselyten die Aufrichtigkeit der Gesinnung nicht bezweifeln darf, so muß er bei der Nichtbeobachtung des Ceremonialgesetzes auf Seite des jüdischen Beamten nur die ehrenhafte Gesinnung, nämlich die Nichtanerkenntniß desselben, voraussetzen. Das ist der alleinwahre Grund der Sache. Warum umgeht ihn aber unser Verf. und spricht von Vernachlässigung des Ceremonialgesetzes und von confessioneller Religionstreue? Weil er den Ausspruch nicht thun will, daß man bei Nichtanerkennung der Verbindlichkeit des Ceremonialgesetzes doch ein ehrenhafter Charakter sein kann, weil er, im Mittelpunkte des Rabbinismus stehend, lieber bei aller Versunkenheit im groben Mate-

rialismus — wo man um eines Amtes willen das in seiner Gültigkeit anerkannte Ceremonialgesetz vernachlässigt und die confessionelle Religionstreue bricht — als bei einem sittlich reinen Princip der Nichtverbindlichkeit des Ceremonialgesetzes in Collision mit der Amtspflicht die Ehrenhaftigkeit des Charakters gerettet wissen will. Wenn der Verf. auf solchem Wege die Emancipation erstreben will, so steht er tief unter dem Niveau der alten Rabbinen, die bei solcher Ansicht und solchen Voraussetzungen die Emancipation gar nicht verlangten. (Vrgl. meine Schrift über die Beschneidung S. 60, 61.) Wie oben wollen wir auch hier den halbwahren Satz des Verf. in einen ganz wahren verwandeln: Noch weniger kann die Behauptung geltend gemacht werden, als ob ein Jude durch freiwillige unbedingte Uebernahme eines Staatsamtes ein Mißtrauen in seinen Charakter überhaupt rechtfertige, das ihn des Staatsdienstes unfähig machte; da die Beachtung oder Nichtbeachtung des Ceremonialgesetzes nur den Maßstab für seine religiöse Anschauung über die Verbindlichkeit desselben, nicht aber für seine Ehrenhaftigkeit überhaupt abgeben kann.

Würde unser Verf. sich offen zu der Ansicht bekennen: man könne über die Verbindlichkeit des Ceremonialgesetzes der freiesten Meinung huldigen und doch ein sittlich reiner, ehrenhafter Charakter sein und das volle Vertrauen des Staates verdienen, so würde er

mit unbefangenem Blick einsehen, wie ohne dieselbe der Boden unter unsern Füßen wanken und schwinden müsse, wie, wenn das Gegentheil wahr wäre, die Uebernahme eines Staatsamtes, mit welchem die strenge Observanz der Ritualgesetze unvereinbar ist, für den Juden sittlich unmöglich sein würde. Denn entweder erkennt er die religiöse Verbindlichkeit des Ceremonialgesetzes in seinem Gewissen an, oder nicht. Erkennt er es an und übertritt es dennoch, um nur das Amt nicht zu verlieren, so ist er nicht blos nach den Rabbinen, sondern auch nach der allgemein menschlichen Ansicht, ein gewissen- und treuloser Mensch, der keinen Glauben verdient. Erkennt er es nicht an, so ist er ja nach den Rabbinen noch weit gewissen- und treuloser als in erstem Falle. Nur in dem einen Falle, daß die rabbinische Ansicht hierin von dem außerhalb des Talmuds stehenden allgemein menschlichen Urtheil nicht getheilt wird, was in Bezug des Staates nicht bezweifelt werden kann, ist es möglich, daß der Jude, welcher die talmudische Theorie nicht anerkennt, mit gutem Gewissen ein Staatsamt übernehmen kann. Unser Verf. aber, der in diesem Dilemma beide Glieder, das Entweder und das Oder, für wahr anerkennt, durfte also nicht sagen, daß die Observanz oder Vernachlässigung eines Ceremonialgesetzes nur den Maßstab für den Grad der confessionellen Religionstreue, nicht aber für seine Ehrenhaftigkeit überhaupt abgeben kann.

Nur wir haben uns das Recht erworben, diesen Satz aussprechen zu dürfen, nicht der Verfasser dieses Aufsatzes, weil wir ihn nicht einseitig und inconsequent nur dem Staate gegenüber, sondern auch dem Talmud gegenüber mit aller Entschiedenheit aussprechen. Auch dem Talmud rufen wir zu: Du hast nur so lange das Recht über unsere Ehrenhaftigkeit und Glaubwürdigkeit abzusprechen, als wir in deinem Reiche als Unterthanen leben, als wir deine Gesetzgebung überhaupt anerkennen; nur dann kommt dir das Urtheil zu, wenn wir uns gegen das eine oder das andere deiner Gesetze vergehen, über den Grad der Stärke und Schwäche unserer moralischen Kraft richterlich zu entscheiden; nicht aber, wenn wir außer deinem Reiche leben, deine Autorität leugnen. Willst du dann noch uns unsere Ehrenhaftigkeit absprechen, so fordern wir gültige Beweise, da du uns nicht mehr als Richter, sondern nur als Partei gegenüber stehst. Also weil wir behaupten und als allgemein gültigen Satz es behaupten, daß man heute die Ehrenhaftigkeit des Juden überhaupt, seine Pflichttreue in allen besondern öffentlichen und privaten Angelegenheiten, als Beamter, Zeuge &c. nicht nach dem Grade seiner Heilighaltung des Ceremonialgesetzes beurtheilen dürfe, können und dürfen wir es auch mit Recht vom Staate fordern. Diejenigen aber, welche, wie die Votanten in der Beschneidungsangelegenheit, den Vater, welcher an seinem Sohne die Beschneidung nicht vollzieht oder nicht vollziehen läßt, als Zeuge für ungültig

und zum Eide unzulässig erklären, mithin es also aussprechen, daß der talmudische Standpunkt, welcher die Ehrenhaftigkeit des Charakters überhaupt nach dem Maßstab der Heilighaltung des Ceremonialgesetzes beurtheilt, für die Gegenwart festzuhalten sei, dürfen auch nicht das Gegentheil vom Staate fordern, müssen es aussprechen, daß der Jude, welcher, wenn auch nicht gegen sein eigenes, doch gegen das talmudische Gewissen ein Staatsamt übernimmt, eben durch diese Verletzung seiner confessionellen Religionstreue ein von Seite des Staates in ihn zu setzendes Mißtrauen vollkommen rechtfertige.

Unser Verf. aber schwankt zwischen beiden Ansichten; als ein ירא אלהים möchte er gern nach dem Rath אחז בזה וגם מזה אל תנח את ידך mit der einen Hand nach der Emancipation greifen, aber auch mit der andern Hand den Talmud nicht fahren lassen. Nicht die talmudischen Gesetze stehen der Emancipation im Wege, sondern die Ansicht, daß die Ehrenhaftigkeit des Juden mit dem Glauben an den Talmud steht und fällt. Könnte sich der Verf. zu der Ansicht erheben, daß außerhalb des Talmuds noch eine ehrenhafte jüdische Gesinnung möglich sei, er würde den wissenschaftlichen Bestrebungen, welche gegen die Autorität des Talmuds ankämpfen, nicht so unbedingt und ohne allen Beweis die Ehrenhaftigkeit absprechen, sie nicht „dogmatisch literarische Manipulationen“ nennen, von ihnen nicht und wieder ohne allen Beweis sagen, daß ihnen „talmudische Strenge und Gewissenhaftigkeit zu

wünschen wäre," gegen ihren Urheber nicht so ohne Umstände in die Luft hineinsprechen, daß er gegen sein besseres Wissen Unredlichkeiten untergeschoben ꝛc. Aber mit einem Menschen, der sich durch seinen Hochverrath gegen die geheiligte Autorität des Talmud selbst entehrt und außer dem Gesetze gestellt, was braucht man mit dem noch viele Umstände zu machen. Einem solchen gegenüber sich zu Beweisgründen herabzulassen, das würde ja heißen, ihn als ebenbürtig und satisfactionsfähig erklären.

Unser Verf. ist indeß keiner jener starren Anhänger des Stabilismus im Judenthum, wie wir dies schon aus so manchen Zugeständnissen ersehen; er will sogar eine Reform herbeigeführt sehen, aber nur die seinige. Im Grunde ist es die von Hrn. Frankel proklamirte „gemäßigte Reform"; allein diese charakteristische Bezeichnung gehört einmal dem Meister an, und unser Verf., um nicht der Nachbeterei beschuldigt zu werden, meidet diesen Ausdruck. Er giebt uns aber dafür eine vollständige Definition von Reform. „Den Schwächen der Zeit huldigen," fragt er mit großem Pathos, „erleichtern und lösen, die Vorzeit belächeln, ist das reformiren?" Aber hat denn schon je ein vernünftiger Mensch behauptet, daß das reformiren heiße? Trat einer in der Rabbinerversammlung, gegen welche eigentlich diese ganze Apostrophe gerichtet ist, auf und sprach: Den Schwächen der Zeit laßt uns huldigen, erleichtern und lösen, die Vorzeit belächeln, so und nur so wollen wir reformiren? Gewiß nicht. Aber das,

was in jener Versammlung gesprochen und beschlossen worden, übersetzt der Verf. in seine Sprache und nennt es: den Schwächen der Zeit huldigen ꝛc. Man muß gestehen, daß dies eine sehr freie, ja mehr als freie, höchst willkührliche Uebersetzung sei; sollte es aber darum nicht nöthig sein, daß der Uebersetzer die Richtigkeit der Wiedergabe des Inhaltes in einem Commentar mit Gründen vorerst beweise, ehe er jenen Inhalt verdammt? Man muß ein leichtsinniger Thor sein, um den Schwächen der Zeit huldigen und diese Huldigung Reform nennen zu wollen; soll man es dem Verf. so aufs Wort glauben, daß die Rabbinerversammlung aus lauter leichtsinnigen Thoren zusammengesetzt war? Doch hören wir, was der Verf. unter reformiren versteht. „Reformiren," sagt er „heißt eine geläuterte Religionsanschauung im Volksgeiste befestigen." Wollen wir erst ein wenig bei diesem ersten Element betrachtend verweilen. Eine geläuterte Religionsanschauung im Volksgeiste befestigen! Wahrlich, wenn eine solche im Volksgeiste vorhanden, aber nicht mehr in ihrer ganzen Lebenskraft wirksam, wenn sie durch mancherlei nachtheilige Einflüsse wankend gemacht worden ist, so würde man nicht besser reformiren können, als dieselbe wieder zu befestigen. Wie aber, wenn eine solche geläuterte Religionsanschauung im Volksgeiste gar nicht existirt, sondern eine ungeläuterte, soll auch diese befestigt werden? Wenn in der Religionsanschauung des Volksgeistes wahre Vorstellungen mit unwahren und falschen vermischt sind und durch diese

Mischung die ganze Religionsanschauung als eine getrübte und verdunkelte erscheint, soll sie auch dann in dieser Getrübtheit befestigt, Irrthum sowohl als Wahrheit befestigt werden? Nein, wird unser Verf. antworten müssen. Was soll aber dann geschehen? Dann soll sie geläutert, d. h., die unwahren Vorstellungen sollen dem Volksgeiste genommen und die wahren ihm allein gelassen, dann diese befestigt werden. Nun befinden z. B. wir uns und mit uns sehr viele Männer gegenüber dem Verf. auf einem Standpunkt, wo uns die gegenwärtige Religionsanschauung im jüd. Volksgeiste als eine getrübte und ungeläuterte erscheint. Wenn wir also reformiren wollen, so können wir nicht nach der Definition des Verf. die Religionsanschauung befestigen, sondern müssen sie zuerst läutern. Da es aber mit dem Besitze von Religionsanschauungen allein nicht abgethan ist, da diese einen lebendigen Ausdruck im Leben haben müssen, wenn sie im Gemüthe dauerhaft sich befestigen sollen, so werden nicht blos die Religionsanschauungen im Volksgeiste reformirt, d. h. geläutert, sondern auch alle Institutionen, die jene getrübte Anschauung im Leben geschaffen, gleichfalls geläutert, d. h. umgebildet und der reformirten Religionsanschauung angemessen reformirt werden müssen. Nun das ist, so weit es die Umstände zuließen, in der That geschehen, oder wenigstens besprochen worden und der Verf. muß, wenn er von begriffsmäßigem Reformiren sprechen will, uns eingestehen, daß wir unserer Ansicht gemäß ganz begriffsmäßig verfuhren.

Das zweite Merkmal in des Verf. Definition von reformiren lautet: „die Schwächen desselben, nämlich des Volksgeistes, heilen.“ Der Volksgeist, räumt der Verf. ein, ist krank, hat Schwächen, ganz wie die Rabbinerversammlung es aussprach, und diese Schwächen müssen geheilt werden, wiederum in voller Uebereinstimmung mit jener. Aber wird ein vernünftiger Arzt, der die Schwächen des Leibes oder Geistes heilen will, sich nicht nach dem Grunde des Uebels umsehen, der die Krankheit herbeigeführt, und diesen mit dem Krankheitsstoff zu entfernen suchen? Ganz gewiß wird auch hierin der Verf. mit uns vollkommen im Einklange sein. Aber wie kommt es denn, daß ein Volksgeist, in welchem eine geläuterte Religionsanschauung lebt und wirkt, in religiöser Beziehung Schwächen haben und krank werden soll? Die geläuterte Religionsanschauung, antwortet unser Verf., ist erschlafft, sie muß befestigt; diese Erschlaffung, das sind seine Schwächen, sie müssen durch die Befestigung geheilt werden. Das ist logisch ganz richtig und formell bündig. Allein hier handelt es sich nicht um eine logische und formelle Kur, sondern um eine von realer Bedeutung; es soll nicht bloß das Wesen und die Natur, sondern auch das Subjekt der Krankheit, der Volksgeist, erkannt werden. Und so behaupten wir, daß ein Volksgeist, welcher im Besitz einer geläuterten Religionsansicht ist, in religiöser Beziehung unmöglich krank sein oder werden kann. Die geläuterte Religionsanschauung ist eben die kernhafteste Ge-

sundheit des Geistes, das ist das Ideal der Gesundheit, wie es für den Leib in der Wirklichkeit kaum eine giebt, und sehen wir, daß der Geist wirklich krank ist und Schwächen hat, so kann er unmöglich eine geläuterte Religionsanschauung haben; die unwahren und falschen Vorstellungen, die in seiner Religionsanschauung sich finden, diese sind der Krankheitsstoff, diese und nichts Anderes sind seine Schwächen. Die Krankheit des Volksgeistes in ihrer Erscheinung stellt sich als eine vielfach getrübte Religionsanschauung dar. Sollen nun die Schwächen des Volksgeistes geheilt werden, so ist dies durch keine andere Operation möglich, als daß die getrübte Religionsanschauung einem Läuterungsproceß unterworfen, die unreinen und unwahren Vorstellungen, welche als Krankheitsstoff verderblich auf den Volksgeist einwirken, ausgesondert werden. Dadurch allein wird der Volksgeist wieder gesunden und erstarken und eine von Schwächen befreiete kraftvolle Wirksamkeit im Leben äußern.

Der Verf. macht noch zwei Merkmale namhaft, nämlich, ihn, den Volksgeist, gegen Schwierigkeiten stählen, und diese, wo es ohne Nachtheil der Religion geschehen kann, ebnen. Die Schwierigkeiten, gegen welche der Volksgeist nicht stark genug reagirt — ein Zeichen seiner Schwäche — können denkbarerweise weder in der Religion noch in den Zeitverhältnissen allein, sondern in dem Widerstreite zwischen beiden zu finden sein. Da ein solcher jetzt mehr als je in den Vordergrund getreten ist, so kann dies nur deshalb

sein, daß ehedem die Religion allein den Juden beherrschte, während er jetzt auch von den Verhältnissen beherrscht werde. Die Religion und die Zeitverhältnisse streiten sich also um die ausschließende Herrschaft über den Juden; jede will ihn ganz allein für sich haben und der Jude befindet sich im Mittelpunkt zweier nach entgegengesetzten Richtungen auf ihn einwirkenden Kräfte, daher sein oscillirendes Schwanken zwischen beiden, je nachdem die eine oder die andere größern Eindruck auf ihn ausübt. Wenn also der jüd. Volksgeist nach beiden Seiten hin bald widersteht, bald nachgiebt, so ist es niemals die Schwäche des Volksgeistes, welche an diesem Schwanken Schuld ist, sondern bald die Religion, bald die Zeitverhältnisse, welche über ihn die Oberhand gewinnen. Soll nun der Volksgeist gegen Schwierigkeiten gestählt, d. h. seine Kraft, den Einwirkungen der Zeitverhältnisse zu widerstehen, potenzirt werden, so ist dies nur auf zweifache Weise möglich, daß nämlich entweder die Kraft der Religion an sich, oder über ihn erhöhet, d. h. seine Empfänglichkeit für solche Einwirkung geschärft werde. Die Kraft der Religion — ihre Reinheit im Bewußtsein des jüd. Volksgeistes vorausgesetzt — an sich zu erhöhen ist wohl ein Ding der Unmöglichkeit. Also nur letzteres kann geschehen, nämlich die Disposition des jüd. Volksgeistes für die Einwirkungen der Religion, welche in neuerer Zeit gesunken und schwächer geworden ist, wieder zu beleben und in ihren früheren Zustand der Integrität wieder herzustellen. Wie dies zu bewerk-

stelligen sei, dafür giebt der Verf. einige Rathschläge, als z. B. größere Kenntniß des Judenthums durch Religionsschulen ꝛc. zu verbreiten. Allein der Verf. scheint doch immer nur ein einseitiger Arzt zu sein und das Uebel da curiren zu wollen, wo es gar nicht ist. Denn wodurch ist die Empfänglichkeit des jüd. Volksgeistes in neuerer Zeit schwächer geworden, als sie ehemals gewesen? warum reagirt dieser jetzt nicht mehr so stark und nachdrücklich wie vormals? woher kommt es, daß die Kenntniß des positiven Judenthums, namentlich die gelehrte Wissenschaft des Talmud, jetzt nicht so verbreitet ist, wie in der Vorzeit? Alles rührt daher, weil der Jude in die Zeit und ihre Verhältnisse eingetreten ist und diese eine Herrschaft auf ihn ausüben, denen er widerstehen muß, während er früher ganz außer der Zeit und ihren Verhältnissen lebte und ausschließlich unter dem herrschenden Einfluß der Religion stand. Will man daher im Sinne des Verf. der Religion wieder eine ausschließliche Herrschaft über den jüdischen Volksgeist verschaffen, so muß man ihre Rivalen, die Zeitverhältnisse mit ihrem verderblichen Machteinfluß, beseitigen, oder wenigstens den jüdischen Volksgeist ihrer Herrschaft gänzlich entziehen, d. h. die Juden wieder isoliren und in die mittelalterliche Theilnahmlosigkeit an den Zeitverhältnissen in socialer, politischer und wissenschaftlicher Beziehung zurückdrängen. So lange dieses nicht geschieht, werden alle Conflicte fortbestehen und man mag den jüd. Volksgeist stählen so viel man will, so

lange man seine Empfänglichkeit für die Einwirkungen der Zeitverhältnisse nicht gänzlich tödtet, so lange werden diese mit der Religion um die Herrschaft über ihn sich streiten und der jüdische Volksgeist aus seinem schwankenden Zustande zwischen beiden nicht befreiet werden, d. h. man mag den Patienten noch so sehr durch Kraftbrühen zu stärken suchen, so lange die Krankheitsursache nicht entfernt worden ist, wird er nimmer gesunden.

Doch noch ein kleines Auskunftsmittelchen hat unser Verf. im Hinterhalte verborgen, welches er als das letzte in den vier Elementen des Reformirens aus seinem Versteck hervortreten läßt. Nachdem eine geläuterte Religionsanschauung im Volksgeiste befestigt, die Schwächen desselben geheilt, er gegen Schwierigkeiten gestählt ist, soll man diese, wo es ohne Nachtheil der Religion geschehen kann, ebnen. Der Verf. gesteht also hinterher ein, daß es Schwierigkeiten gebe, gegen welche der jüd. Volksgeist sich abzumühen und anzukämpfen hat, die aber doch nicht in der Religion ihren Grund haben, weil man sie ebnen, d. h. beseitigen kann, ohne der Religion hierdurch einen Nachtheil zu verursachen. Da, wo die Schwierigkeiten in der Religion selbst liegen, wo der Volksgeist, ohne sich gegen die Religion zu vergehen, den Zeitverhältnissen und deren Forderungen nicht nachgeben kann, da muß er gestählt werden; er soll aber seine Kräfte nicht unnütz verbrauchen, um auch gegen solche Schwierigkeiten anzukämpfen, die in der Religion nicht begründet sind.

Man muß gestehen, daß der Verf. sich unvorsichtigerweise auf einen antirabbinischen Standpunkt verirrt hat. Denn auf diesem darf der Volksgeist auch in *Friedenszeiten* seine Exercitien niemals einstellen, um, wenn das Schlachthorn plötzlich ertönt, kampfgeübt und gerüstet dazustehen. Nicht nur gegen das wirklich Verbotene hat er anzukämpfen, sondern auch im Widerstande gegen Erlaubtes seine Kraft stets zu üben, um auf alle Eventualitäten gefaßt und Herr aller Positionen zu sein; סחור סחור כו', קדש עצמך במותר לך sind die Weisheitsregeln, die dem Spruch עשו סיג לתורה zu Grunde liegen. Wo wir mit den Rabbinen über die *materiell* religiöse Eigenschaft des fraglichen Gegenstandes einverstanden sind, da müssen wir auch in formeller Hinsicht solchen Grundsätzen vollkommen beipflichten. Wo das religiöse Moment feststeht, ist es wohl gerathen etwas mehr diesseits der Grenzlinie, die manchmal haarscharf und leicht zu überschreiten ist, zu verharren. Nur sind wir über die Gesichtspunkte des Religiösen mit den Rabbinen nicht immer einverstanden und von unserem Standpunkt aus müssen wir es als ein großes Unglück für den jüdischen Volksgeist betrachten, daß ihm solche gewaltige Kämpfe gegen Verhältnisse und Zustände angesonnen werden, woran er seine Kräfte unnütz zerarbeitet und zersplittert und für den ernsten Kampf gegen das wahrhaft Sündliche kaum einen schwachen Ueberrest zurücklegen kann. Die Extension mit der Intension der Kraft stehen allemal im umgekehrten Verhältniß und je größer der Kreis

des Verbotenen, wogegen der Geist ankämpfen muß, mit je geringerer Intensität wird er gegen jedes Einzelne ankämpfen können. Dasselbe Verhältniß ist auch mit der Liebe und Begeisterung für die Religion. Je größer der Kreis von Dingen ist, welche solche Liebe und Begeisterung für sich in Anspruch nehmen, je geringer wird der Antheil sein, den jedes einzelne erhalten wird. Des Menschen Kräfte, die leiblichen wie die geistigen, sind nur auf ein bestimmtes Maaß beschränkt; wer vielerlei beginnt, sagt schon das Sprichwort, kommt mit wenigem zu Ende. Da wir in dem überkommenen Religionssystem viele unächte Bestandtheile erblicken, so müssen wir es nur bedauren, daß diese des Volksgeistes Kräfte für sich absorbiren und die ächten Bestandtheile dadurch verkürzen und benachtheiligen, und reformiren in unserem Sinne wäre eine optische Operation, nämlich die Zerstreuungslinse zu einer Sammellinse umschleifen und das Licht wie die Kraft der Religion mit der größten Intensität auf den gehörigen Mittelpunkt concentriren.

Für diesen unsern Standpunkt können und wollen wir keineswegs des Verf. Zustimmung verlangen, aber Consequenz auf dem eigenen dürfen wir doch billig von ihm fordern. Das ist ein entschiedener Nachtheil der Apologetik gegenüber der Kritik, daß sie, durch jede noch so geringe Concession, die sie machen muß, um ihr faules Princip in ein modernes Gewand zu kleiden, immer mehr ihre eigene Blößen aufdeckt. Die Kritik kennt sehr genau das Princip ihrer

Gegnerin; nur wenn es in seiner extremen Consequenz und Bündigkeit auftritt, kann es der Kritik Achtung abgewinnen und von ihr einer Bekämpfung werth gehalten werden. Mit jedem leisen Zugeständniß begeht die Apologetik einen Verrath an ihrer eigenen Sache, sie erklärt das Extrem für überwunden und will mit dem Bewußtsein innerer Haltlosigkeit noch kämpfen, mit Waffen, denen sie selbst die Spitze abgebrochen, nicht für die Sache, sondern für ihre eigene Untreue gegen dieselbe kämpfen, nicht das Princip, sondern ihren Verrath gegen dasselbe, vertheidigen. In solcher Stellung kann die Kritik sie nur mitleidig belächeln, eines ernsten Kampfes aber kaum werth achten. Wozu einen Feind bekämpfen, welcher die Waffen selbst zerbricht und nur um sein Leben, d. h. ein sklavisches, niedriges Leben bittet? Das ist der erbärmliche Stand der Apologetik mit ihrer „gemäßigten Reform", mit ihren „geebneten Schwierigkeiten" in Vergleich mit dem ächtrabbinischen Standpunkt der Vorzeit, oder wo derselbe außerhalb Deutschlands im Bewußtsein der talmudgläubigen Judenheit noch jetzt lebt. Da ist eine intendirte Trachtreform schon hinlänglich, um den Fanatismus aufflackern zu sehen; da gilt ein Kleiderwechsel einem Religionswechsel gleich, da ist noch talmudische Consequenz, da will man von Zeitforderungen nichts wissen, von Concessionen an eine europäische Gesittung nichts hören, da will man die Schwierigkeiten nicht ebnen, weil es dem gestählten, von der verderblichen Ein-

wirkung des Zeitgeistes noch nicht geschwächten und erschlafften jüd. Volksgeist gegenüber gar keine Schwierigkeiten giebt. Wo man schon Schwierigkeiten eingesteht, diese zu ebnen sucht, da ist der jüd. Volksgeist schon in seinem innersten Lebensprincip gebrochen, da hat die Religion ihre Herrschaft über ihn schon verloren, und das Ebnen, wo es in der sich selbsttäuschenden Einbildung ohne Nachtheil der Religion geschehen kann, ist ein verrätherischer Compromiß mit der Zeit, ist ein Nivelliren der Religion, da ist kein Ernst, kein Leben mehr, da ist man aus der alten Religionsanschauung herausgetreten, in eine neuere noch nicht eingetreten, da hängt man wie ein Pendul in der Schwebe in einem ewigen Schwanken und Hinken bald hierher bald dorthin.

Unser Verf. spricht sich weder darüber aus, welche Schwierigkeiten geebnet, noch darüber, welche ohne Nachtheil der Religion geebnet werden können. Dies Schweigen ist sehr erklärlich; er weiß es wahrlich selber nicht anzugeben. Eben so wenig weiß er es, daß er auf rabbinischem Standpunkt und in rabbinischem Geiste zwei einander widersprechende Merkmale in seine Definition von „reformiren“ aufgenommen, also eine absurde contradictio in adiecto ausgesprochen habe. Ist es an der Zeit, den jüdischen Volksgeist gegen Schwierigkeiten zu stählen, so muß er nicht nur gegen solche Schwierigkeiten, wo ein Mangel an Widerstand die Religion in ihren edlern Theilen verletzt, sondern auch gegen solche Schwierigkeiten, wo

ein Nachgeben die Religion in unwesentlichen Punkten berührt, gleich sehr gestählt werden. In Zeiten, wo der jüd. Volksgeist erschlafft ist, wo Irreligiösität um sich greift, da werden nach rabbinischem Geiste auch die leichtesten Vergehen, die sonst gar nicht geahndet werden, mit dem Tode bestraft, und zwar, wie die Rabbinen sich ausdrücken, nicht deshalb, weil das Recht es also mit sich bringt, sondern auch gegen das Recht שלא מן התורה, weil שהשעה צריכה לכך die Zeit es dringend fordert (Jebamoth 90 b[3]). Je mehr der Volksgeist zum Nachgeben geneigt, je größer die Gewalt der Zeiteindrücke ist, je empfindlicher ist die Religion gegen leichtere Vergehen, über welche sie sonst vielleicht ein Auge zudrückte. Die Religion ist in solchen Zeitmomenten in einem sehr gereizten Zustand, muß auf ihre Selbsterhaltung bedacht sein, erklärt der Zeit offnen Krieg und giebt sich gegen dieselbe nicht die geringste Blöße. Das Leichteste gestaltet sich in solchem Zustande zum Wichtigsten, und Leibes- und Lebensstrafen, die sonst sistirt sind, werden aus der alten Rüstkammer hervorgesucht und zur Anwendung gebracht, um dem Feinde auf allen Punkten Widerstand zu leisten und ihm jegliche noch so geringe Beute abzujagen. Ein solcher gefährlicher Zeitpunkt für die

[3]) Vergl. auch Sanhedrin 74 a. Hr. Rabbiner Sutro hat daher Recht, wenn er die Anhänger des Reformvereins nach dieser Maxime behandelt und bestraft wissen will. S. Gutachtensammlung über die Beschneidung und Orient L. B. № 52 (1844) Column. 814.

Religion wie die Gegenwart ist gewiß noch niemals in die Geschichte eingetreten. So sehr die Gegenwart von dem makkabäischen Zeitalter hinsichtlich ihrer sittlichen Würde himmelweit unterschieden ist, weshalb jener versuchte Parallelismus zwischen beiden ein gänzlich verunglückter genannt werden muß, ist doch soviel wahr, daß seit jener Epoche für das talmudische Judenthum keine so gefährliche Periode existirte als die gegenwärtige. Der Talmudismus, der die sittliche Würde seines Antagonismus nicht anerkennen kann und darf, muß ihm gegenüber mit derselben Consequenz, mit demselben Feuereifer, ja mit demselben Fanatismus auftreten, wie einst gegen die Syrer. Von Nachgiebigkeit gegen den Feind darf nicht die Rede sein, die leichtesten Vergehen müssen eben jetzt mit den schwersten Strafen belegt werden. Kleinigkeiten dürfen in seinen Augen nicht vorhanden sein; ein dünnes Haarseil kann bald zum Stricke sich verwandeln, Atome zu Riesengebirgen anwachsen, Wassertropfen zu brausenden Meeresfluthen anschwellen. So ist der Geist der talmudischen Religion. Wer seinen Standpunkt einnimmt, der muß in seinem Geiste wandeln, der darf, je größer die Gefahr, je weniger von reformiren, und sei dies noch so gemäßigt, reden, der darf keine Schwierigkeiten ebnen wollen, wo dies ohne Nachtheil der Religion geschehen kann. Diese Parenthese ist entweder eine Selbsttäuschung oder eine mentale Reservation. Es kann keine Schwierigkeit ohne Nachtheil der Religion geebnet werden. Jedes nachgebende Beginnen stößt

einen Dolch ins Herz der Religion. Nur in Zeiten des stillen Friedens können die Zügel etwas lockerer gehalten, im Kriege aber müssen sie um so straffer angezogen werden, damit der Volksgeist nicht zügellos und eine Beute des Feindes werde. Wer also auf diesem Standpunkt von gemäßigtem Reformiren spricht, sogar Schwierigkeiten ebnen will, der kennt ihn wahrlich nicht, hat sich auf demselben noch nicht recht orientirt, und wird ohne es zu wollen ein Verräther gegen denselben.

Des Verf. Sätze sind immer nur zum Theil oder halbwahr. Es ist ganz natürlich, da er den rabbinischen Standpunkt zum Theil oder zur Hälfte verlassen hat und um eben so viel zum gegnerischen übergegangen ist, und kann auch deshalb keinen ganz wahren Satz produciren. Nachdem er vom Ebnen der Schwierigkeiten gesprochen, sich also der Reform eben so weit genähert, als vom strengen Talmudismus entfernt hat, kehrt er wieder zu diesem ganz zurück, oder glaubt wenigstens zu ihm zurückzukehren. Die Kälte aber, mit welcher er hier empfangen wird, muß ihm die Augen öffnen über den Mangel an Wärme, die er aus den abgekühlten Regionen der Reform in die heiße Zone des Talmuds mitbringt. Wie der Verf. diesen lauen Empfang selbst verschuldet hat, wird sich bald zeigen. „Man kann ferner nicht verkennen", sagt der Verf., „daß das Leben jetzt mehr als je mit manchen unserer Religionsvorschriften in Conflict gerathen, man kann aber eben so wenig leugnen, daß

es nicht in unserer Macht stehe, ihn befriedigend zu lösen, indem dieses z. B. geradezu den Sabbath aufzuheben, oder, was dasselbe ist, ihn auf „Feier ohne Ruhe" zu beschränken erforderte. Auch hier wollen wir zuerst das nur Halbwahre in den Sätzen des Verf. hervorheben und dann die Metamorphose versuchen. Erstens ist es nicht wahr, daß das Leben jetzt mehr als je mit manchen unserer Religionsvorschriften in Conflict gerathen. Der Conflict zwischen Lehre und Leben war an sich längst vorhanden, ist aber erst jetzt, d. i. in neuerer Zeit, zum Bewußtsein gekommen. Man kann freilich einwenden: so lange der Conflict kein bewußter war, existirte er auch für das Bewußtsein nicht. Ja wohl, für das Bewußtsein existirte er nicht, aber an sich war er immer vorhanden, und hätte er außer dem Bewußtsein keine Existenz, so könnte er auch nicht zum Bewußtsein kommen. Das Beispiel, welches der Verf. vom Sabbath anführt, bestätigt dies auf das genaueste. Seitdem Juden unter Völkern leben, die mit ihnen ihren Sabbath nicht an einem und demselben Tage feiern, war der Sabbath in Conflict mit dem Leben, mit der bürgerlichen Nahrung der Juden, in soweit sie nicht von einander leben können. Aber der Conflict war nicht ins Bewußtsein, ins Leben getreten. So wenig der Jude über die Naturnothwendigkeit des Schlafes und der Nachtruhe sich beklagte, daß diese seine bürgerliche Nahrung schmälere, fiel es ihm je ein, über die Sabbathruhe sich zu beschweren,

daß sie seine Thätigkeit verkürze. Es war also keine Collision zu lösen, keine Schwierigkeit zu ebnen, weil die Heiligkeit des Sabbath als Gottesgesetz wie Naturgesetze in ihrer Nothwendigkeit angesehen wurde. Die Frage ist also: wie kommt das, daß der Conflict des Sabbath oder anderer Religionsvorschriften mit dem Leben, da er an sich immer vorhanden war, erst jetzt ins Bewußtsein der Juden eingetreten ist? Und hierauf wird unser Verf. gewiß mit uns antworten müssen: weil früher die Religion ausschließlich das jüdische Bewußtsein beherrschte und die Zeit und ihre Forderungen gar keinen Antheil an dieser Herrschaft hatten. Das Mittel, diese Collision zu lösen, welches der Verf. vorschlägt, nämlich die Religion im jüd. Volksgeiste zu kräftigen, oder wie wir dies in unsere Sprache übersetzen, diesen Volksgeist wieder unter die ausschließliche Herrschaft der Religion zu bringen, wird wiederum an der Einseitigkeit leiden, die wir schon oben gerügt haben. Man wird sich vergebens bemühen, der Religion eine ausschließliche Herrschaft über den jüdischen Volksgeist zu sichern, so lange ihre Feindin, die Zeit, gewappnet ihr gegenübersteht und eine gleiche Herrschaft zu erringen strebt. Warum ist dieser Conflict zwischen Lehre und Leben, der so lange schlummerte, erst jetzt erwacht? Weil der Jude erst jetzt in die Zeit eingetreten. Will man ihn den Einwirkungen der Zeit gänzlich entziehen und ihn der Religion wiedergeben, so muß man ihn aus ihr heraustreten lassen und in seine

mittelalterliche Stellung und Isolirung zurückführen. So lange, und das behaupten wir mit allem möglichen Nachdruck, so lange das nicht geschieht, ist alle Mühe eitel und unnütz. Man strebe noch so sehr, wie unser Verf. lehrt, „dem Volke die falsche Scham (?) zu benehmen, daß es sich aufrichtig zur Heiligung seines Sabbaths bekenne, begeistere es noch so sehr dafür, daß es ihm etwas zu opfern vermöge,“ so lange der Jude in der Zeit verbleibt, so lange er weiß, daß er dem Sabbath seine Nahrung opfert, ist der Conflict in seiner ganzen Größe da. Der Jude darf nicht wissen, so wenig der mittelalterliche Jude es wußte, daß er dem Sabbath ein Opfer bringe. Das Opfer wäre ein Sieg der Religion über die Zeit, mit der sie einen schweren Kampf bestanden. Aber während die Zeit im Kampfe unterläge, hätte sie einen weit größern Triumph über die Religion gefeiert: die Heiligung des Sabbath wäre dem Juden ein Opfer. — War sie dies auch von jeher? Hatte nicht der Jude seine größte, seine innigste Freude am Sabbath? War er ihm nicht wirklich eine Seelenlust? Und wie steht es im Gemüthe des den Sabbath äußerlich ehrenden jüd. Geschäftsmannes jetzt aus? Die Welt, das Leben, mit allen seinen Anziehungskräften, ist auch am Sabbath für ihn vorhanden. Er hat sich nicht aus der Welt in eine Region geflüchtet, wo ein zauberhafter Dunstkreis ihn umschließt und von allen Berührungspunkten mit der profanen Welt abschließt. Die Welt ist auch

am Sabbath nicht mehr eine profane; er fühlt sich in ihr aber durch den Sabbath von allen Seiten genirt. Er wird zwar äußerlich Herr dieser Gene; aber das Bewußtsein genirt zu sein trägt er doch als ein unbehagliches mit sich herum, das ihn nicht eher zu Ruhe kommen läßt, bis die Ruhe vorüber ist und er an seine gewohnte Beschäftigung gehn kann. Das ist eine Wirkung der Zeit, die sich nicht bestreiten läßt.

Ich weiß nicht, ob der Verf. die volle Bedeutung kennt, die in den Worten liegt: der Jude ist in die Zeit eingetreten; es muß mit ihm zum Bruche kommen mit der Religion, der er schon dadurch abtrünnig geworden, daß er ihrem Reiche und ihrer Herrschaft entronnen ist. Mit Recht haben die Rabbinen das Verlassen des palästinensischen Bodens dem Götzendienst gleichgestellt. — Der Jude ist mit dem Eintritt in die Zeit aus einem Elemente in ein anderes gerathen, welches in allen Punkten mit ganz andern Kräften nach ganz andern Gesetzen auf ihn einwirkt. Die Kraft jener Gesetze, welchen er einst unterthan war, müssen, um zu ihm zu gelangen, erst durch ein anderes Medium ihren Durchgang nehmen, welches ihre Strahlen bricht, ihre Richtung von ihm ablenkt, so daß sie entweder den Juden gar nicht oder nur mit gebrochener Kraft erreichen. Warum aber unsere Zeit in allen ihren Elementen und Bedingungen von denen des rabbinischen Judenthums so durch und durch verschieden ist, so daß dem Juden nur die Alternative bleibt, entweder rabbinischer Jude zu sein und außer

der Zeit zu leben, oder in der Zeit zu leben und aufzuhören, rabbinischer Jude zu sein? dieses Räthsel wollen wir unserem Verf. lösen. Es ist die Grundidee, die wir in allen unsern Schriften zur Darstellung bringen und welche von der Apologetik nicht verstanden wird. Das rabbinische Judenthum ist der diametrale Gegensatz unserer Zeit. Das rabbinische Judenthum hat alle die exklusiven Volksvorstellungen und nationalen Tendenzen der Bibel, die nun einmal als solche auf ganz andere Zustände und Lebensverhältnisse berechnet waren, zu Religionsvorstellungen und Religionstendenzen umgewandelt und ihnen deshalb ewige Dauer zuerkannt. Die Rabbinen haben die vergängliche Seite des Mosaismus, die Symbolik und den Partikularismus der Theokratie als Religion verewigt, während sie die andere ewige Seite desselben, den idealen Universalismus, den ewigen Zweck des theokratischen Zustandes, gänzlich verkannten und liegen ließen. — Daher der nie auszugleichende Conflict der Religion, nämlich dessen, was im rabbinischem Judenthum als Religion gilt, mit der Zeit. Der Conflict besteht nicht blos, wie unser kurzsichtiger apologetischer Verf. wähnt, mit manchen Religionsvorschriften, sondern mit der ganzen Religionsvorstellung überhaupt, und je mehr man ihn durch Schwäche und Nachgiebigkeit zu beschwichtigen und zu vertuschen sucht, je größer und schärfer tritt er hervor. Der rabbinische Jude wird sich niemals, und auch dann nicht, wenn er dem Rabbinismus zur Hälfte abfällig geworden,

in die Zeit zurecht finden können. Das Sicheinleben in die Zeit und ihre Verhältnisse, das Eingehen in ihre Sitten und volksthümlichen Vorstellungen, die volle Theilnahme an ihren Bestrebungen, das Mitwirken an ihren Interessen wird immer einen schneidenden Contrast mit den Religionsvorstellungen des Talmud bilden, in deren ganzen Complex die Zeit mit ihren universellen Stimmungen und Bestrebungen einmal nicht hineinpassen kann, so wenig der Talmud mit seinem jüdisch nationalen Partikularismus in jene hineinpaßt. Alles Reformiren, es mag gemäßigt oder sogenannt entschieden sein, wird Stückwerk bleiben, so lange die Religion dem vollen Eingehen in die Zeit als Gegensatz gegenüber steht. Die Grundanschauung der Rabbinen, die einmal eine palästinensisch-nationale, jüdisch-volksthümliche und theokratisch-symbolische ist, muß aufgegeben und eine von allen solchen Elementen gereinigte jüdische Religionsanschauung gewonnen werden. Wie einst Themistokles den griechischen Staat aufs Meer verlegte, den vaterländischen Boden in eine Flotte verwandelte, so haben es die Rabbinen mit dem jüdischen Staat gemacht. Sie trugen ihn, wie einst die Stiftshütte, auf ihren Schultern auf ihren Wanderungen durch die Wüste herum. Auf fremder Erde schwebte der palästinensische Staat in der Luft, und wie die Hütte von einer Wolke, war dieser von einem politischen Dunstkreis eingehüllt, der seine Träger von dem fremden Völkerleben absonderte. Daher konnten die Juden, so lange sie in ihrer eigenen Atmosphäre

lebten, unmöglich in eine andere Zeit und andere Volks vorstellungen eingehen. Nun erst, in der neueren Periode, haben sie jenen Dunstkreis verlassen, haben sie sich in ein fremdes Element hinausbegeben, und der Conflict stand in seiner ganzen Größe da.

Ueber den Conflict, wie ihn der Verf. nur oberflächlich auffaßt, äußert er sich in dem zweiten Glied des oben angeführten Satzes: „man kann aber eben so wenig läugnen, daß es nicht in unserer Macht stehe, ihn befriedigend zu lösen.“ Freilich wenn der Conflict in den widersprechenden Forderungen der Zeit und der Religion besteht, so ist eine Lösung schlechthin unmöglich. Keine von beiden kann und wird einen Fußbreit weichen und jede bei ihrer Forderung streng verharren. Die Religion kann nicht nachgeben; es widerstrebt ihrer zum Herrschen berufenen Natur, den gebieterischen Forderungen der Sklavin in etwas nachzugeben. Nicht minder zähe und beharrlich ist die Zeit; auch sie, die wie ein blindes Naturgesetz wirkt, versteht sich nicht aufs Nachgeben. Man muß hier nicht den Conflict zwischen einem einzelnen Religionsgesetz und einer einzelnen Zeitforderung sich denken; hier kann allenfalls das eine oder das andere nachgeben, ohne daß dies oder jenes schon in seinem Wesen zerstört und aufgehoben wird. Man muß sich vielmehr den Conflict der Religion mit der Zeit im Ganzen und im Großen, beide als abstracte Erscheinungen, als einander widersprechende Grundprincipien, sich denken, wie es mit dem rabbinischen

Judenthum und der Zeit wirklich der Fall ist. Hier stehen nicht etwa einzelne Forderungen der Religion und der Zeit feindlich gegenüber, sondern die Religion und die Zeit betreten als Feinde den Kampfplatz und erklären sich den Krieg auf Tod und Leben. Die talmudische Religionsanschauung und unsere Zeit sind Feinde, die sich nimmer versöhnen können. Nur so den Conflict gedacht, ist es wahr, was der Verf. behauptet, daß es nicht in unserer Macht stehe, ihn befriedigend zu lösen. Ist aber der Satz in seine rechte Stellung gebracht, so zeigt sich erst dann der Grundfehler der apologetischen Anschauung des Verf. in seinem vollen Lichte. Weil es absolut unmöglich ist, den Conflict zwischen Religion und Leben befriedigend zu lösen, so muß es auch absolut undenkbar sein, daß ein solcher Conflict zwischen beiden bestehe. Gott kann den Menschen unmöglich eine Religion geben, nach der sie nicht leben können; das widerstreitet mit der Weisheit Gottes. Wenn Gott den Juden in einer Zeit und unter Verhältnissen zu leben anbefiehlt, so kann er unmöglich ihnen wiederum als Religion etwas befehlen, was das Leben in derselben Zeit und unter denselben Verhältnissen ihnen rein unmöglich macht, es müßte denn sein, daß Gott selbst sich widerspreche. Ein einziger Ausweg ist möglich, nämlich die Annahme: es sei Gottes Wille, daß die Juden außerhalb der Zeit in mittelalterlicher Isolirung leben sollen, wo es ihnen allerdings möglich ist, nach der rabbinischen Religion zu leben. Nimmt man aber

dagegen an, daß das Leben in der Zeit dem göttlichen Willen nicht widerstreite, so ist eine solche Collision durchaus undenkbar. Und in der That besteht der Conflict nicht zwischen dem Leben und der Religion an sich, sondern zwischen dem Leben und der rabbinischen Ansicht von der Religion. Ist uns aber diese rabbinische Ansicht von der Religion keinesweges als eine göttlichwahre verbürgt und steht es uns frei, derselben eine andere entgegen zu setzen, so ist es durchaus nicht wahr, daß es nicht in unserer Macht stehe, den Conflict zwischen Lehre und Leben befriedigend zu lösen. Das reine und wahrhaft Religiöse des Judenthums, haben wir in unsern Schriften oft behauptet, kann eben nur dasjenige sein, was in allen Zeiten und unter allen Umständen ausführbar ist. Das ist sein allgemeiner göttlicher Charakter, daß es den Menschen in allen Lebenslagen und Verhältnissen die Lehre von Gottes heiligem Wesen und Willen bringt und sie lehrt, wie sie denselben zu verwirklichen haben. Wir nannten es (Autonomie der Rabb. S. 50) das Absolut-Religiöse zum Gegensatz der theokratischen Symbolik und der — wie Mendelssohn im Jerusalem S. 285 sie nennt — himmlischen Politik als einem nur Relativ-Religiösen, und sagten das. mit Recht: „Was in der mos. Gesetzgebung und in der spätern Entwickelung des Judenthums, man nenne es Tradition oder menschlichen Fortschritt, von absolut-religiöser Natur, von rein-religiösem Gehalt ist und auf das Verhältniß des Menschen

zu Gott, seinem himmlischen Vater, sich bezieht, das ist dem Juden von Gott für ewige Zeiten geboten."
Wenn Hr. R. S. Hirsch in seiner Gegenschrift (2. Mittheilungen S. 15) Mißverständnisse zu häufen sucht und mir Fragen wie die folgenden entgegenhält: „Was soll das aber auch überall heißen: was absolut-religiöser, reinreligiöser Natur sei, oder wie es der Verf. im Zusatz erklärt, was sich auf das Verhältniß des Menschen zu seinem himmlischen Vater bezieht, nur das ist ewig und für alle Zeiten geboten — ich will nicht an die Opfer erinnern, die doch ganz nur rein sich auf das Verhältniß des Menschen zu seinem himmlischen Vater beziehen und doch gewiß im Sinne des Verf. antiquirt sind — aber fragen möchte ich, welches unter allen Geboten der mos. Gesetzgebung denn nicht religiöser, ja eben im Sinne der mos. Gesetzgebung rein- und absolut-religiöser Natur sei, der mos. Gesetzgebung, die überall, auf jeder Seite, als das erste Glied in dem Verhältniß des Menschen zu seinem himmlischen Vater, als die erste Bedingung, das erste Resultat dieses Verhältnisses die Befolgung der Gebote dieses himmlischen Vaters herausstellt? welches von allen Geboten der mos. Gesetzgebung wir auch üben, ein jedes im Sinne, im reinen Sinne der mos. Gesetzgebung, ist religiös, reinreligiös, fließt rein nur aus meinem Verhältniß zu meinem himmlischen Vater, אני ה׳ ist der Schlußstein jeglichen Wortes, יראת ה ואהבת ה, Gottesfurcht und Gottesliebe die Motive jeglicher Uebung;" so werden alle dergleichen Fragen und

Mißverständnisse schwinden, wenn wir Hrn. Hirsch den Aufschluß über den Sinn der wenigen Worte geben, den selbst zu finden ihn nur seine Befangenheit verhindert haben konnte. Was in der mos. Gesetzgebung auf das Verhältniß des Israeliten als Menschen zu Gott, als eines Kindes zu seinem himmlischen Vater Bezug hat, ist absolut-religiös, daher ewig; was aber nur auf das Verhältniß des Israeliten als eines besondern auserwählten Volkes zu seinem Gotte und Herrn sich bezieht, ist relativ-religiös, und muß, sobald der Israelit in das allgemein-menschliche Verhältniß zurückgekehrt ist, für ihn aufhören. Was aus diesem besondern Verhältniß hervorgeht, ist theokratisches Symbol, wurzelt in der einen vergänglichen Seite des Mosaismus, des theokratischen Partikularismus, in der Vorstellung eines auserwählten Volkes als eines besondern Eigenthums Gottes, ist daher nur bedingter, vergänglicher Natur und muß, sobald der Jude aus diesem besondern theokratischen Verhältniß in das allgemein-menschliche, in jenen dem theokratischen Partikularismus zu Grunde liegenden und ihn bedingenden mosaischen idealen Universalismus, in das reine Verhältniß der Kindschaft Gottes übergegangen ist, aufhören. Was aber aus diesem Verhältniß des Menschen zu Gott, seinem himmlischen Vater hervorgeht, ist absolut-religiös, rein-religiös, daher ewig; das ist der auch die Theokratie geistig durchwehende und sie endlich durchbrechende ideale Mosaismus, die ewige Religion des

Judenthums, die im messianischen Reich allgemeine Menschenreligion sein wird. Dieser ideale Universalismus mußte sich in der Theokratie, in einem beschränkten Partikularismus eine Zeitlang erst verkörpern, um seine Existenz in einem Volke zu erhalten und durch dasselbe sich der Menschheit zu retten; er hat die Schranken der Theokratie durchbrochen und muß daher zuerst und zunächst von den Juden in seiner Göttlichkeit erkannt und als die Religion der Menschheit proklamirt werden. Freilich ist auch die Theokratie ihrem eigentlichen Wesen nach nichts Anderes als ein Verhältniß Gottes zu Israel und haben alle theokratischen Gesetze lediglich in dieser Beziehung ihren Urgrund und Boden. Allein dieses Verhältniß und diese Beziehung, in so fern sie theokratisch sind, bestehen doch nur zwischen Israel als besonderem Volke und Eigenthum Gottes und Gott dem Herrn der Welt als dem besondern Herrn und Eigenthümer dieses Volkes, die in einem Bunde zwischen Beiden ihren letzten Ursprung haben. Ueber diesem Verhältniß steht aber in unendlicher Höhe die Beziehung zwischen Gott als Vater der Menschheit und dieser als Kind Gottes, welche Gen. 1, 26. 27; 9, 6 (v. Abot 3, 14 u. L. Heller das.) in den wenigen Worten, daß der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen sei, klar und deutlich genug ausgedrückt ist. Nur um diese absolut- und rein-religiöse Beziehung der Menschenwelt zur Erkenntniß zu bringen und sie für all das unendliche Gute und Heilvolle, welches aus dieser Beziehung für sie fließt, empfäng-

lich zu machen, hat Gottes allweise Güte und Liebe jenes besondere theokratische Verhältniß mit Israel geschaffen und es so lange, als es nothwendig und seiner weisen Absicht angemessen war, erhalten. Das allgemeine Verhältniß des Menschen zu Gott, seinem himmlischen Vater, unterscheidet sich daher sehr wesentlich von dem besondern Verhältniß Israels zu seinem Gott und Herrn; nur auf letzterem beruhte der Opferkultus, nicht auf ersterem; nur ersteres ist ewigdanrend, während letzteres nur so lange des erstern Stelle vertrat, als dasselbe wegen des herrschenden Polytheismus nicht möglich war und ihm erst der Weg gebahnt werden mußte. Ist aber das Höhere einmal ins Leben getreten, so muß das Niedere weichen, und so gewiß als die Opfer wegen ihrer ausschließlich theokratischen Natur für immer aufhörten, werden alle die Gesetze, die lediglich in diesem besondern Verhältniß ihre Bedeutung hatten, wegen ihrer relativ-religiösen Natur der absoluten Religion, dem idealen Universalismus, dessen Erfüllung im Messiasreich bevorsteht, bis auf jede Spur weichen müssen. Von diesem Absolut-Religiösen sagten wir, daß es niemals mit den Zeitverhältnissen in Widerstreit gerathen könne, sondern eben durch ihre Anwendbarkeit in allen Lebenslagen und äußern Daseinsformen ihren göttlichen Charakter beweise. Man muß freilich nicht mit Hrn. R. Hirsch kleinlich mäkeln und Collisionen aufsuchen, wo einzelne Religionsforderungen, z. B. das Reden der Wahrheit, mit gewissen Umständen streiten. Solche Fragen be-

treffen nicht das Judenthum allein, da in allen Religionen das Gebot der Wahrhaftigkeit als ein heiliges gilt. Nur das behaupte ich, daß die ganze Religionsanschauung mit dem ganzen Begriff von Leben und Wirken in der Zeit unmöglich in Widerspruch sein könne, wie es mit dem rabbinischen Judenthum, das auf jüdische Nationalität basirt ist, allerdings der Fall ist und nur in einer gänzlichen Isolirung und Entfremdung der Juden von der Zeit ausführbar ist. Sehen wir von der rabbinischen Anschauung ab und halten uns an der Bibel, so wird uns nur das als Religion für alle Zukunft erscheinen, was nicht auf theokratische Volksverhältnisse und Zustände berechnet ist und auch unter den gegenwärtigen Verhältnissen bei einem völligen Aufgehen in die Zeit seine Ausführbarkeit mit sich führt. Der Verf. führt als Beweis der unmöglichen Lösung des bestehenden Conflicts den Sabbath an, indem diese geradezu den Sabbath aufzuheben, oder was dasselbe ist, ihn auf „Feier ohne Ruhe" zu beschränken erforderte. Betrachten wir nun einmal die Sabbathruhe auf rein-biblischem Standpunkt und fragen uns: zu welchem Zwecke hat Gott die Sabbathruhe geboten? so müssen wir mit der Bibel antworten: um der menschlichen Wohlfahrt willen, damit der Mensch seine leiblichen Kräfte und die seiner Untergebenen, ja selbst die seines Viehes, in so fern dessen Erhaltung mit zur menschlichen Wohlfahrt gehöre, nicht durch ununterbrochene Arbeit aufzehre. Auf dem Standpunkt der

Bibel müssen alle die talmudischen und religionsphilosophischen Theorien über den Sabbath abgewiesen und nur das vernommen werden, was die Bibel selbst spricht: „Sechs Tage sollst du dein Werk verrichten und am siebenten Tage ruhen, damit es ruhe dein Ochs und dein Esel und sich erhole der Sohn deiner Magd und der Fremde (Exod. 23, 21.); damit es ruhe dein Knecht und deine Magd wie du (Deut. 5, 14)." Die menschliche Wohlfahrt, die Rücksicht auf die Abnutzung und Schwächung der physischen Kräfte durch unausgesetzte, durch keine Erholung wieder aufgefrischte Arbeit ist der ausschließliche Zweck der Sabbathruhe, daher diese, wo sie mit der menschlichen Wohlfahrt nicht streitet, wie z. B. beim Opferkultus, gestört werden darf. Dieser Zweck ist wahrlich nicht geringe anzuschlagen; er steht höher als alle jene erträumten Sabbaththeorien, denn er ist der sprechendste Beweis, wie in den biblischen Vorstellungen die Liebe Gottes zu den Menschen, und wie diese Liebe nicht blos auf die Israeliten, sondern auch auf die erniedrigten Sklaven, ja selbst auf die Thiere sich erstrecke, der Mittelpunkt uud die Seele der Gesetze sind. Mit Recht sagten daher auch die Rabbinen: der Sabbath ist euch überantwortet, ihr aber nicht dem Sabbath[4]), dieser ist um eurer Wohlfahrt, ihr seid aber nicht um seinetwillen da, auf welcher Ansicht die Regel ruhet, daß die Sabbathruhe jeder Lebensgefahr zurückstehen

[4]) Mechilta כי תשא; Joma 85 b.

müsse. Freilich haben sie diese Ansicht ohne Consequenz nur zur halben Wahrheit heruntergesetzt und das Zurücktreten des Sabbath nur bei lebensgefährlichen Krankheiten gestattet, als wenn die menschliche Wohlfahrt durch den Mangel an Heilung nicht lebensgefährlicher Krankheiten nicht litte und durch solche engherzige Beschränkung des Menschen im freien Gebrauch seiner Kraft nicht der Mensch dennoch zum Sklaven des Sabbath würde. — Nun sind aber die Juden in Zeiten und Verhältnissen angelangt, wo die Sabbathruhe von allen Seiten der menschlichen Wohlfahrt hindernd entgegentritt. So sehr die Ruhe seinem Geiste und Körper noch immer nothwendig ist, so muß man doch eingestehen, daß die Sabbathruhe für seine zeitlichen Verhältnisse in Bezug auf Wohlfahrt den größten Nachtheil mit sich führe. Der Handwerker wie der Kaufmann, der Künstler wie der Beamte, kurz ein jeder Jude, der von seiner gemeinnützigen Thätigkeit lebt, fühlt sich durch das Einstellen dieser Thätigkeit an einem Tage, der für alle Andern nicht der Ruhe gewidmet ist, in seiner zeitlichen Wohlfahrt auf das Empfindlichste verletzt. Man ruft ihm freilich zu: die Religion muß dir als das heiligste Lebensverhältniß, als deine höchste Wohlfahrt gelten und du mußt jeden Nachtheil, den deine irdische Wohlfahrt durch die Sabbathruhe erfährt, um des Glaubens willen mit frommer Resignation tragen. Allein er antwortet: um der Religion, um der Beobachtung einer göttlichen Vorschrift, um des Glaubens willen

bin ich gern bereit, nicht bloß meine irdische Existenz in Bezug auf Lebensgüter, sondern auch mein Leben selbst hinzuopfern. Aber beweiset mir erst, daß die Religion, daß das Gottesgesetz die Verletzung meiner Wohlfahrt will, daß der Glaube die Gefährdung meiner irdischen Existenz von mir verlangt? Soviel ich einzusehen im Stande bin, will die Religion mit der Sabbathruhe eben nichts anderes, als meine zeitliche Wohlfahrt bezwecken, hat nichts Anderes, als mein Wohl, meine behagliche Existenz zur Absicht. Wo die Religion mir den Kampf mit der Sinnlichkeit gebietet, wo der Glaube mir eine Lebensfreude als sündlich verbietet, da will ich gern gehorchen. Aber die Religion betrachtet die Ernährung meiner Familie keineswegs als eine Forderung der rohen Sinnlichkeit, der Glaube erblickt in der Betreibung meines ehrbaren bürgerlichen Gewerbes mit nichten einen Ausfluß zügelloser Leidenschaft;[*]) die Religion will durchaus

[*]) Es gehört zu den unredlichen Kunstgriffen des Hrn. Frankel, überall in seiner Zeitschrift, und erst neulich wieder im Januarheft, von den Forderungen des Lebens in ihrem Conflict mit den meistentheils der religiösen Empfindung fremd gewordenen Ceremonien und Gebräuche wie von Forderungen der rohesten Sinnlichkeit, der zügellosesten Leidenschaft zu reden, diese Gebräuche hingegen mit dem allgemeinen Namen des Glaubens zu bezeichnen, und geht er in seiner Anmaßung so weit, den deutschen Juden Mangel an Selbstbewußtsein vorzuwerfen, zureichenden Fond an Charakterstärke, an kräftiger Selbstständigkeit abzusprechen. Das eine ist aber so falsch wie das andere. Die Forderungen des Lebens sind als nichts

nicht den Ruin meiner Familie, das Verarmen meines Hauses; sie will im Gegentheil meine und meiner

weniger wie als Forderungen der Sinnlichkeit zu betrachten und die Nachgiebigkeit gegen dieselbe können nicht unrichtiger als mit materialistischer Gesinnung bezeichnet werden. Wer z. B. seinen Sohn nicht anders ein Gewerbe erlernen lassen kann, als daß dieser bei seinem Lehrherrn oder Meister am Sabbath arbeitet, hat nichts Anderes im Auge, als seine Vaterpflicht, dem Sohne zu einer bürgerlichen Nahrung zu verhelfen. Wer eine solche Lebensforderung eine sinnliche und sündliche nennt, hat eben so wenig richtige Begriffe vom Leben, wie von Religion. Eben so wenig verdient das, was den Forderungen des Lebens entgegensteht, den Namen Glauben. Der israelitische Glaube ist noch mehr als der jeder andern Confession ein innerlicher, und findet zwischen ihm und dem Leben durchaus kein Widerstreit statt, sondern zwischen dem Leben und dem Ceremonialgesetz, oder der Ansicht von der ewigen und absoluten Fortdauer desselben unter allen Verhältnissen. Nur zwischen Lehre und Leben steht ein Bruch bevor, aber nicht zwischen Glauben und Leben. Wo zwischen beiden letztern ein Widerspruch sich herausstellt, da muß das Leben unbedingt weichen, weil es dann ein sündiges Leben ist. In dem Widerstreite zwischen Lehre und Leben macht sich aber das Leben als ein sittlich-reines, in vielen Fällen sogar als ein von der höhern Pflicht und Sittlichkeit, vom Glauben gebotenes geltend, und um es auch da zum Weichen zu bringen, muß ihm erst bewiesen werden, daß es ein sündliches, ein mit der höhern Pflicht streitendes sei, daß die Ansicht, welche das Leben von der religiösen Geltung der und jener Ceremonie unter diesen und jenen Verhältnissen hat, eine falsche sei. Hr. F. meidet geflissentlich alle solche Erörterungen und spricht vom Leben, als stände dieses durchgehends unter der Gewalt der Sünde, und wieder von den ritualen Hemmnissen,

Angehörigen Sicherheit und Wohlfahrt. Das hat sie ja eben beim Sabbathgebot, das sie mit Absicht wie kein

die jede noch so unschuldige Lebensforderung abweisen, wie von der Macht des Glaubens. Was versteht aber Hr. F. unter Glauben, und worin will er seine Macht geltend machen? Glaube ist ihm jede noch so willkührliche, noch so gezwungene, noch so augenscheinlich falsche Bibelinterpretation der Rabbinen. Das ist auf seinem Standpunkt der jüdische Glaube, dieser soll über jede noch so unschuldige Lebensäußerung, über jede in der höhern Pflicht noch so sehr begründete Lebensforderung unbedingt herrschen, diesem rabbinischen Glauben soll sich das religiöse Gewissen gefangen geben, und thun es die deutschen Juden nicht, wie die polnischen, englischen und holländischen, so sind sie wegen „Mangels an Selbstbewußtsein, wegen unzureichenden Fond an Charakterstärke, an kräftiger Selbstständigkeit" (Januarheft S. 9) zu tadeln. Nur der englische Jude am Gängelbande des Rabbinismus hat Charakter, der deutsche Jude, der nach der Berechtigung dieser Instanz über sein Gewissen eine Frage, oder gar eine Meinung sich erlaubt, hat keinen, wenigstens in den Augen des Hrn. F. keinen. — Hr. F. verurtheilt die Juden zu der Alternative, entweder dem Talmud blindlings zu gehorchen, oder charakterlos zu sein. Wer seinen Bart unterm Messer des Barbiers fallen läßt, hat nach rabbinischer Auslegung von Lev. 19, 27. 21, 5 (Nasir 40b.) fünf Mal gegen ein mosaisches Gebot gesündigt, eine bürgerliche Strafe von fünf Mal 39 Geißelhieben verwirkt, ist wegen eines fünffachen Vergehens als Zeuge unglaubwürdig, der hat, um mit Hrn. F. zu reden, gegen seinen Glauben gefrevelt; wer aber jedes einzelne Härchen seines Bartes mit der Scheere abzwickt, hat eben nach derselben rabbinischen Schrifterklärung das mosaische Gesetz nicht übertreten, ist ein frommer, nach Hrn. F. ein seinem Glauben treu anhängender Jude. Hr. F. mag sich in seiner nächsten Nähe umsehen, wie groß oder wie klein

anderes so oft wiederholt und einschärft, am deutlichsten ausgesprochen. Hat mir Gott unter Verhältnissen meine

---

die Heerde der Gläubigen sei, die er weidet. — Das bartlose deutsche Israel hat nicht blos durch den Verlust seines Bartes seinem männlichen Charakter, sondern durch die Art und Weise, wie es um seinen Bart gekommen, auch seinem gläubigen Charakter großen Abbruch gethan.

Es wird, da hier von der Ausgleichung zwischen Lehre und Leben, zunächst in Bezug auf den Sabbath, die Rede ist, den rabbinischen Glauben hinlänglich charakterisiren, wenn hervorgehoben wird, daß Handelsgeschäfte, nämlich Kaufen und Verkaufen, welches nach unsern Begriffen von Sabbathheiligung die vorzüglichste Collision mit dem Leben bildet, in den Augen der Rabbinen gar nicht als ein mosaisches Verbot, sondern blos als rabbinische Erschwerung gilt. Nach rabbinischer Auffassung und Behandlung der Sabbathgesetze hat Gott diese Art von Sabbathverletzung durch Handelsgeschäfte, wofern nur nicht dabei eine nach ihrer Auffassung verbotene Thätigkeit wie Schreiben &c. vorkommt, durch Mose gar nicht verboten und es ihnen überlassen, nach einer langen Reihe von Jahrhunderten als Umzäunung der Schrift es zu verbieten. In die 39 Classen von verbotenen Thätigkeiten, welche sie alle auf die bei der Errichtung der Stiftshütte vorgekommenen zurückführen, haben sie (vrgl. Sabbath 73 a; 93 b) Handelsgeschäfte, wahrscheinlich weil sie für solche bei dem Bau der Stiftshütte keine plausible Voraussetzung fanden, nicht aufgenommen und in Beza 37 a erklären Raschi und Tosefot, daß מקח וממכר, das Verbot von Kaufen und Verkaufen am Sabbath entweder aus Jes. 58. 13 (warum Nehemia 10. 13 übergangen worden, ist mir unerklärlich) abzuleiten oder als eine rabbinische Umzäunung wegen Schreibens zu betrachten sei. R. Nissim das. spricht es geradezu aus: דמקח וממכר לא מיתסר אלא מדרבנן. Man sieht also hieraus, wie leicht

Stellung angewiesen, wo die Sabbathruhe meine Wohlfahrt stört, meine bürgerliche Existenz gefährdet, so kann er, so er noch immer derselbe Gott der Liebe und der Barmherzigkeit ist, unmöglich von mir die Sabbathruhe fordern, die meinen Vätern zwar einst, als sie einen jüdischen Staat bildeten oder auf fremder Ehre im Geiste denselben fortsetzten, zur Ruhe und Erholung diente und für sie zur Seelenlust sich gestaltete, für mich aber in meiner Lage und Stellung zur peinlichsten Unruhe werden müßte.

Was wird nun unser Verf. hierauf antworten? Womit wird er es beweisen, daß die Sabbathruhe, welche in unsern Verhältnissen unmöglich, wenigstens

es wäre, mit dem rabbinischen Glauben sich abzufinden, wenn man nur von seinen Umgehungstheorien, die auf Fictionen beruhen, Gebrauch machen wollte. Wie die Handelsgeschäfte, so erklären auch die Rabbinen alle Arbeiten, wenn man sie durch Nichtjuden — sie dürfen nur keine Sklaven des Juden sein — für sich thun läßt, als nicht mosaisch und nur als rabbinisches Erschwerungsgesetz verboten, und folgt hieraus, wie diejenigen, welche diesen Sandpunkt einnehmen, am allerwenigsten berechtigt seien, über Verletzung des Glaubens, es sei denn des rabbinischen, zu klagen. Allein weil dieser rabbinische Standpunkt uns so wenig in seinen Erleichterungen als Erschwerungen als ein wahrer genügt, weil wir in ihm die Wiedergabe des biblischen Geistes nicht erkennen, drängt es uns nach einer wahrhaften und redlichen Ausgleichung der Lehre mit dem Leben, nämlich nach einer die rabbinische abweisenden Lehre, welche die Forderungen des Lebens theils in ihrer sittlichen Unschuld, theils in ihrer sittlichen Nothwendigkeit anerkennt, nach einer nicht blos dem Leben, sondern auch dem ächten Glauben gemäßen Lehre.

ohne den größten Nachtheil für die menschliche Wohlfahrt der Juden, unmöglich geworden ist, dennoch geboten sei, daß die Störung der Sabbathruhe unter so bewandten Umständen in einer sündhaften materialistischen Gesinnung ihren Grund habe? Das einzige Mittel, das ich, wenn man von einer Verlegung des Sabbath abstrahiren soll, kenne, ist: so lange und insofern die Sabbathruhe unmöglich ist, wenigstens die Sabbathfeier, wenn auch ohne Ruhe, zu retten, bis jene einst im messianischen Reiche, wo alle Menschen den einen von Gott eingesetzten Sabbath um ihrer Wohlfahrt willen wieder feiern werden. Dann wird der Sabbath, da die rabbinische Auffassung und Feststellung der Sabbathruhe ohnehin nicht mehr gedacht werden wird, eine wahre Ruhe für Geist und Körper, für Seele und Gemüth werden.

„Sehet ihr die schlaue Sophistik?" Höre ich schon Hrn. Frankel und unsern Verf. den Lesern der Zeitschrift für die Interessen des Judenthums zurufen: Nicht etwa den Sabbath auf den Sonntag verlegen wollen diese Herren; das ist ihnen noch zu genant, da sie dann, wenn auch nur zum Schein, ihn wenigstens an jedem Sonntag feiern müßten, sondern die Sabbathruhe in das Messiasreich verlegen, d. h. ad calendas graecas verschieben, das ist eine feine Art sich seiner zu befreien! Aber auf ihrem rabbinischen Standpunkte ist ein solcher Vorwurf um so weniger gerechtfertigt, da sie den Messias jeden Augenblick erwarten müssen, mithin auf die Wiederherstellung der

Sabbathruhe nicht allzulang zu harren nöthig haben werden. Dann ist auf ihrem Standpunkte ihnen zu entgegnen: wäre etwa die Sabbathruhe das einzige mosaische Gesetz, welches, weil dessen Erfüllung augenblicklich unmöglich, suspendirt und ins messianische Reich verlegt worden ist? Müssen nicht auch Opfer- und Priesterdienst, Reinigkeitsgesetze, Gerichtsbarkeit, kurz alle an Land und Tempel geknüpften Gebote dasselbe Schicksal sich gefallen lassen? Müßte schon deshalb dem Judenthum der Untergang prophezeihet werden, wenn noch ein Gesetz, und wäre es eines der allerwichtigsten, in jene Kategorien eingereihet würde? Aber an die Sabbathruhe knüpfen sich ja so viele andere Dinge, namentlich der öffentliche Gottesdienst, eine für den Bestand der Religion so wichtige Institution, welche mit ihr einem gewissen Untergange entgegen gehen müßte? Nun, das fühle ich so lebhaft wie ihr und sagte deshalb: wir müssen bedacht sein, da wir die Sabbathruhe nicht retten können, wenigstens die Sabbathfeier wo möglich zu retten. Die Sabbathruhe, wenn auch nicht in der bis zur Carrikatur verzerrten Darstellung der Rabbinen, ist mir — und das bekenne ich offen ohne Scheu — weniger um ihrer selbst, als um des öffentlichen Gottesdienstes willen, von höchster Wichtigkeit, und wer meine häufigen Vorträge über den Sabbath gehört, wird mir eingestehen müssen, daß der Conflict in diesem Punkte meine Seele nicht minder als die eines der orthodoxesten Rabbinen schmerzlich durchzückt. Aber was hilft alles Predigen und

Jammern, wenn es die Wunde nicht heilt, wenn noch keiner durch solche Mittel sich von der Störung der Sabbathruhe abhalten ließ? Die Zeit drängt zu Thaten in den wichtigsten Punkten des religiösen Lebens, und so lange die Verletzung der Sabbathruhe als Sünde gilt und dennoch geschieht, wird die klaffende Wunde wahrlich nicht geheilt, sondern immer größer. Das עבר ושנה נעשה לו כהיתר und das נשתרש בחטא untergräbt das religiöse Leben immer tiefer, bis es den Boden gänzlich unterminirt, das Gewissen gegen Religionsverletzungen gänzlich abstumpft, das religiöse Gefühl bis zur völligsten Apathie aufzehrt und Indifferentismus und Demoralisation müssen die traurigen Folgen sein.

Aber, wird mir entgegnet werden, kannst du auch einen solchen Vorwurf von rabbinischem Standpunkt aus, wo es darauf allenfalls nicht ankäme, ob ein Gesetz mehr oder weniger seine einstige Erfüllung im Messiasreiche haben werde, abweisen, wie vermagst du dies auf dem Deinigen zu rechtfertigen, wo das Messiasreich im Schooße einer dunkeln Zukunft ruhet? Sollte bis dahin die Sabbathruhe aufgeschoben werden und es bei einer bloßen Sabbathfeier sein Bewenden haben? Keineswegs, antworte ich, soll die Sabbathruhe als aufgehoben oder nur aufgeschoben erklärt werden, sondern für denjenigen, mit dessen zeitlicher Wohlfahrt, mit dessen bürgerlicher Existenz sie einmal unverträglich ist, für den soll sie, in so weit dies der Fall ist, nicht geboten sein.

Nicht soll man etwa, wie jenem rabbinischen Spruche zufolge מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, die Augen darüber zudrücken und die Sache gehen lassen wie sie eben geht, sondern zur Vermeidung des offenen Widerspruches, so viele Glieder seiner Gemeinde *offen* als Sünder und Religionsschänder zu erklären und im *Stillen* sie doch nicht für solche zu halten, soll man dasjenige Princip, warum man sie nicht für Sünder hält, welches man doch im Grunde des Herzens für ein wahres anerkennt, *offen aussprechen.* Warum halten wir im Stillen alle diejenigen, welche den Sabbath öffentlich verletzen, für keine Sünder und Religionsschänder, während man in Predigten das Gegentheil ausspricht? weil man ihnen kein so großes Opfer zumuthet, der Sabbathruhe ihre bürgerliche Existenz aufzuopfern, weil man, mit der Hand in den eigenen Busen greifend, vielleicht sich selbst keines solchen Opfers fähig hält. Nun, so spreche man es aus, daß in der Gegenwart sehr oft die Sabbathruhe, weil sie mit der Wohlfahrt streitet, nicht geboten sein kann. Man löse seine eigenen Widersprüche und habe den Muth das, was man im *Stillen* für wahr hält, *offen* vor aller Welt zu bekennen. Man erkläre die Sabbathruhe als *Gewissenssache* für jedermann, man betrachte *die Gefährdung der irdischen Existenz* gleich einer jeden andern *Lebensgefahr,* man mache dem demoralisirenden Schmuggelsystem, dem Schleichhandel ein Ende und lasse Gott richten über jeden, ob er den Sabbath ohne Noth oder durch Ver-

hältnisse gezwungen übertritt und erlöse endlich das Gewissen der Juden aus diesem zerstörenden Kampf zwischen Religion und Leben und bringe auf diese Weise Friede und Einheit in die zerrütteten, in unmoralischer Auflösung und gemeinem Hinsiechen begriffenen Religionsverhältnisse.

Aber wie kann man, sträubt sich unser Verf., die Sabbathruhe, ein in der Bibel so oft und so unzweideutig ausgesprochenes Gottesgebot, dem Gewissen der Einzelnen überlassen? Heißt das nicht die Religion dem Belieben der Menschen anheimstellen? Freilich wenn es so unbedingt wahr, über alle Zweifel und Bedenklichkeit gewiß wäre, daß die Sabbathruhe auch unter den gegenwärtigen Verhältnissen, die wir einmal nicht ändern können, wo sie mit der menschlichen Wohlfahrt streitet, geboten sei, so ließe sich an ein solches Auskunftmittel nicht denken und das Beginnen müßte als ein frevelhaftes abgewiesen werden. Allein unser Verf. sagt ja selbst, daß die Observanz oder Vernachläßigung eines Ceremonialgesetzes, also auch der Sabbathruhe[6]), nur den Maßstab für den

[6]) Die geistreiche Bemerkung des Hrn. Dr. Zunz, daß Beschneidung und Sabbath Institutionen und keine bloße Ceremonien seien, reducirt sich, so lange der Unterschied bloß nominal ist und ihm keine reale Bedeutung nachgewiesen wird, auf Nichts. Das Verbot einer bestimmten Thätigkeit an einem bestimmten Tage gehört gewiß nicht zu den Dingen, die, wenn sie nicht geschrieben wären, geschrieben sein müßten, und ist dessen rein ceremoniale Bedeutung nicht zu bezweifeln.

Grad der confessionellen Religionstreue, nicht aber für die Ehrenhaftigkeit überhaupt abgeben kann. Wie ist aber die Ehrenhaftigkeit des die Sabbathruhe verletzenden Juden anders möglich als durch die Voraussetzung, daß der Jude die Sabbathruhe, weil sie seine bürgerliche und menschliche Wohlfahrt stört, in seinem Gewissen für nicht geboten hält und halten darf? Wer also bei solcher Gesinnung dem Juden die Ehrenhaftigkeit nicht abspricht, der hat es ja implicite ausgesprochen, daß die Sabbathruhe wie andere Ceremonialgesetze sich dem Juden gegen sein Gewissen und gegen seine Ansicht über ihre Verbindlichkeit nicht als Gewissenspflicht aufdrängen können, daß der Jude, welcher die Sabbathruhe verletzt, nicht weniger ein ehrenhafter Jude sei. Nun, was der Verf. im Interesse der Emancipation indirekt und dunkel ausspricht, das wollen wir im reinen Interesse des religiösen Lebens klar und direkt aussprechen, daß die Sabbathruhe für jedermann Gewissenssache sei, ob und in wie weit er sie mit seiner anderweiten menschlichen Wohlfahrt vereinigen kann. Wir wollen den Zwiespalt zwischen unserem öffentlichen und privaten Urtheil nicht länger bestehen lassen. Die Emancipationsbestrebungen nöthigen dem Verf. jene Äußerung in Bezug auf Ehrenhaftigkeit ab; sie steht aber als Thatsache fest in jeder jüdischen Gemeinde. Es trete ein Rabbine in Deutschland auf und erkläre, nicht blos in verblümten Redewendungen einer Predigt, sondern in

schlichter prosaischer dem Geringsten im Volke verständlichen Sprache alle die Männer seiner Gemeinde, welche die Sabbathruhe verletzen, für ehrlos, weise, wo es sich irgend um die Constatirung eines Factums handelt, ihr Zeugniß als unglaubwürdig ab, erkläre, daß ihrem Eide nicht zu trauen sei, und thue auf eine factische Weise seine Gesinnung kund, daß er die Sabbathschänder als schlechte Juden und schlechte Menschen halte. Geschieht dies, oder kann es geschehen? Sehen wir nicht, daß auch die der orthodoxen Richtung zugethanen Rabbiner solchen Männern, welche die Sabbathruhe verletzten, wenn sie sonst ehrenwerth sind und Verdienste haben, öffentlich Achtung zollen? Könnte und dürfte dies geschehen, wenn sie dieselben wirklich für gewissenslose, für schlechte Juden und schlechte Menschen hielten? Zunz sagt freilich in seinem Gutachten über die Beschneidung: wer die Speisegesetze nicht hält, ist ein schlechter Jude, vielleicht ein schlechter Mensch. Allein außerdem daß Zunz bei aller Stärke seiner Gelehrsamkeit im Fache des jüdischen Alterthums und bei aller Liebe für dasselbe doch die Rabbinen von dieser Seite nicht kennt, um über solche Sachen ein sicheres Urtheil abgeben zu können, hat er schon mit seinem „vielleicht" eine starke Blöße gegeben. Auf dem Standpunkt der Rabbinen ist Mensch und Jude ein und dasselbe Element, das keiner Scheidung, keiner Trennung fähig ist. Die vorzüglichste Eigenschaft des Menschen ist sein Judenthum.

Es ist gar kein Zeitpunkt gedenkbar, wo die menschliche Eigenschaft ohne die jüdische allein existirte, der Same ist bei der Empfängniß schon ein jüdisch geheiligter הורתו בקדושה. So wenig ein guter Jude ein schlechter Mensch, kann ein schlechter Jude ein guter Mensch sein. Schon Hirsch's „Jißroel-Mensch" riecht nach moderner Weisheit. Wer vom Juden und Menschen als getrennte Individualitäten spricht, und sogar behauptet, daß man gewiß oder vielleicht ein schlechter Jude und ein guter Mensch sein könne, ist dem rabbinischen Standpunkt untreu geworden. Diese Untreue soll aber keine versteckte sein, sondern in eine offne Treue gegen sein eigenes den Rabbinen entgegengesetztes Princip sich verwandeln. Sagt man, wo die zeitliche Noth dazu drängt, daß der Jude, welcher die Sabbathruhe verletzt, dem Staate gegenüber ein ehrenhafter Mensch sei, so sage man nicht wiederum, daß derselbe Jude der Religion gegenüber ein ehrloser Jude sei. Er muß, wenn er gegen den Staat, gegen die öffentliche Meinung über seine Handlungsweise gerechtfertigt erscheinen soll, sich über seine Gesinnung auch gegen die Religion rechtfertigen können. Der Jude soll endlich aus diesem zwitterhaften Zustande, die seine Moral zerklüftet, heraustreten. Wie die Rabbinen die reinmenschliche Capacität in den jüdischen Volkscharakter gänzlich aufgehen ließen, so soll jetzt, da das Reinreligiöse vom Volksthümlichen getrennt wird, das Allgemeinmenschliche im Juden präponderiren,

mit welchem das Religiöse sich wohl assimiliren kann. Wenn der Jude also die Sabbathruhe ohne Nachtheil für seine Ehrenhaftigkeit verletzen kann, so muß er den Rechtfertigungsgrund hierzu als Jude in seinem Gewissen haben, und hat er einen solchen, so darf er nicht hinterher von den Rabbinen als ein schlechter Jude bezeichnet werden, es müßte denn sein, daß sie ihm mit dieser Bezeichnung zugleich die Ehrenhaftigkeit überhaupt absprechen und jedes Mißtrauen in seinen Charakter von Seiten des Staates als gerechtfertigt erklären.

Aus diesem Widerspruch mit uns selbst sollen wir endlich herauskommen und zwar dadurch, daß wir diejenigen Punkte des Ceremonialgesetzes, welche mit dem Leben am meisten collidiren, namentlich die Sabbathruhe, als Gewissenssache für jeden Juden erklären und denjenigen, der die Sabbathruhe nicht hält, nicht blos dem Staate, sondern auch der jüdischen Religion gegenüber als einen ehrenhaften Juden öffentlich bezeichnen. Den Punkt, wie man die Sabbathruhe im Widerstreite mit der bürgerlichen Existenz als von Gott selbst nicht geboten betrachten könne, haben wir oben erörtert. Viele ältere und jüngere Gelehrte wollen die Sabbathruhe im mosaischen Gesetz nur als ein bürgerliches, also theokratisches Gesetz betrachtet wissen, wofür der Umstand, daß sie den Patriarchen nicht geboten ward, zu sprechen scheint. Selbst Hr. Mannheimer spricht noch in einer Predigt (Gottesdienstliche

Vorträge S. 435) Mendelssohns Ansicht (Jerusalem) über den Sabbath aus: „Wie die priesterlichen Gaben die Steuer waren, die sie dem Herrn hatten zu entrichten, so war die Sabbathfeier die dem Landesherrn und Grundeigenthümer gebührende Dienstzeit." Um dem Sabbath seine fortdaurende Gültigkeit zu sichern und die talmudische Auffassung desselben zu rechtfertigen, äußert er das. wiederum nach Mendelssohn S. 436: „Es sollte der Sabbath das gemeinschaftliche Band sein, das die zerstreueten Stämme Israels in ihrer Entfernung und Entfremdung zusammenhielt", wobei der Verf. gewiß nicht ahnte, daß er einst vom frankfurter Rabbinat um ein Gutachten über die Beschneidung angegangen werden und dieser jene Bestimmung zuerkennen würde. Allein die religiöse Bedeutung des Sabbath und deren religiöse Gültigkeit auch außer dem jüd. Staatsleben läßt sich auf dem biblischen Standpunkt schon deshalb nicht bezweifeln, weil Gott die Heiligung des Tages auf seine eigene Ruhe nach der Vollendung des Schöpfungswerkes zurückführte, mithin die allgemeine Beziehung des Sabbath zur ganzen Menschenwelt, welcher Gott durch die Schöpfung des Menschen in seinem Ebenbilde Vater geworden, zu erkennen gab. Dadurch, daß Gott ihn als einen Bund zwischen sich und Israel bezeichnet, ist freilich seine besondere theokratische Beziehung ausgedrückt, aber noch nicht die allgemein menschliche aufgehoben. Hat auch der theokratische Bund in so fern

aufgehört, daß Israel kein besonderes Volk, mithin kein heiliges Volk, kein Priestervolk mehr ist, daß alle nur für die Theokratie gegebenen Gesetze mit dieser ihre ewige Endschaft erreicht haben, so dauert doch der göttliche Bund mit Israel als Menschenfamilie in so weit fort, daß es noch immer berufen ist, den Monotheismus in seiner Reinheit nebst dem heiligen Sittengesetz in sich und für die Menschenwelt zu bewahren, bis es zum Segen der Menschheit geworden sein wird, wo es dann im Messiasreich auch diese Besonderheit verlieren wird [7]. In so fern also der Sabbath nicht

[7]) Es sei uns verstattet zur Beseitigung eines Mißverständnisses hier auf eine Aeußerung in der Autonomie der Rabbinen S. 56 zurückzukommen. Gegen B. Bauer, der in dem Gedanken einer Weltreligion noch immer das alte, oder einen Rest des alten jüd. Privilegiums erblickt, äußerten wir das.: "Nicht der Particularismus, das nur den Juden gegebene mos. Gesetz, sondern der Universalismus, der Grundgedanke und der Grundstein, auf den das mos. Gesetz gebauet ist, der Monotheismus in seiner allgemeinsten Auffassung, der Glaube an den einigen Gott der ganzen Menschheit nicht als eines Volkes sondern als Kinder Gottes, soll zur herrschenden Weltreligion werden. Die Juden sollen alsdann nicht mehr als Volk, und auch nicht als Gemeinde mit einer besondern religiösen Ueberzeugung existiren, sondern in der Menschheit auf- und untergehen, jedes Zeichen einer frühern Trennung unkenntlich, jedes Privilegium aufgehoben und erloschen und selbst in der Erinnerung nicht mehr vorhanden sein." Diese Erklärung der messianischen Weltreligion, welche nach einer Seite vielen Beifall gefunden, hat nach einer andern hin zu Mißverständnissen Veran-

blos im besondern Staatsleben oder in der Theokratie, sondern auch außerhalb desselben, nämlich wo die

---

lassung gegeben. Hr. Rabb. Löw (L. B. des Orients № 2.) urgirt die wörtliche Bedeutung dieser Erinnerung und meint, es müsse eine barbarische Epoche sein, in welcher man alle Geschichtswahrheit rein vergessen hat. Allein er hat etwas voreilig die Erinnerung auf alle vorausgegangene Geschichte bezogen, die ich ausdrücklich nur auf das Privilegium bezogen wissen will. Man kann freilich des frühern privilegirten Zustandes sich erinnern, ohne daß diese Erinnerung von irgend einer Bedeutung, von irgend einem Einfluß auf den gegenwärtigen Zustand ist. Sollte man sich aber auf diese Erinnerung etwas zu Gute thun, sich wegen eines frühern Privilegiums noch jetzt für etwas Apartes halten, so dauerte das Privilegium noch in der Gegenwart fort, welches aber, weil es dem Dünkel der Menschen, sich für etwas Besseres zu halten, Vorschub leistet, in der messianischen Zeit nicht stattfinden soll. Hierbei braucht aber die Geschichte nicht in Vergessenheit zu kommen, sondern Diejenigen, welche die Geschichte studiren, müssen eine solche hohe Stufe von sittlich religiöser Bildung besitzen, die einen thörichten Dünkel gar nicht aufkommen läßt. Dies und nichts Anderes ist der Sinn der Worte: „jedes Privilegium aufgehoben und erloschen und selbst in der Erinnerung nicht mehr vorhanden sein.“ Wir verweisen übrigens den bibelkundigen Hrn. Löw auf Jeremias 3, 16: „Und es wird geschehen, wenn ihr euch mehret und fruchtbar seid im Lande, in jenen Tagen, ist der Spruch des Ewigen, wird man nicht mehr sagen: die Bundeslade des Ewigen; und sie wird keinem in den Sinn kommen, und man wird ihrer nicht gedenken und nicht erwähnen, und es wird keine wieder gemacht werden.“ S. Raschi das.: כי כל כנסתכם תהא קדושה ואשכון בה כאלו הוא ארון. Von einer solchen idealen Erweiterung des Symbols — wo die Gegenwart Gottes

israelitischen Familien Theilhaber anderer Staaten sind, auf menschliche Wohlfahrt abzweckt, ist er noch immer geboten, da Gott die Israeliten als solche jetzt nicht minder liebt, wie er sie einst als Volk liebte. Der theokratische Bund mit der ganzen theokratischen Verfassung waren ja nebst ihren allgemeinen Zwecken der Erleuchtung und Beglückung der Menschheit durch Israel auch ein besonderes Zeichen der Liebe für Israel, „den erstgeborenen Sohn," daß er es zum Werkzeug der allgemeinen Erleuchtung und Beglückung auserkohren. In so fern die Sabbathruhe als Mittel der allgemeinen menschlichen Wohlfahrt in der Liebe Gottes zu den Menschen ihren Grund hat, eignete sie sich um so mehr zu einem Zeichen des theokratischen Bundes, der gleichfalls in der Liebe Gottes zur Menschheit seine Wurzel hatte. Deshalb muß auch die Sabbathruhe unter allen Verhältnissen und auch im Messiasreich geboten sein, weil sie unter allen Verhältnissen der menschlichen Wohlfahrt nothwendig ist, und eben darum kann sie auch nur in so fern geboten sein, als sie in der That ihren Zweck erfüllt und auf die Wohlfahrt fördernd einwirkt, und kann überall da, wo sie gegen ihren ursprünglichen Zweck störend in

---

statt durch die heilige Bundeslade symbolisirt (2 B. M. 25, 8.) ihren geistigen Sitz in der Gemeinde selbst hat — bis zum idealen Messiasreich, wo die ganze Menschheit in den Begriff der Kindschaft Gottes aufgenommen wird, ist nur noch ein kleiner Fortschritt.

die menschliche Wohlfahrt eingreift, wo sie die bürgerliche Existenz der Menschen gefährdet, wo sie der Entwickelung und Anwendung unserer menschlichen Kräfte zur Förderung des Gemeinwohls im bürgerlichen Zusammenleben hindernd in den Weg tritt, kurz wo die Lebensverhältnisse einmal so beschaffen sind, daß eine strenge Sabbathruhe überall einen störenden Mißton in die Harmonie des bürgerlichen Lebens bringen, und mit der Wohlfahrt auf die eine oder andere Weise, es sei in einzelnen wichtigen Lebensmomenten oder betreffe das ganze Leben, streiten muß, nicht von Gott geboten sein. Dieses lebt einmal, wenn auch nur dunkel, doch factisch im Bewußtsein der Zeit, und zwar nicht nur bei denen, welche die Sabbathruhe im Conflict mit der bürgerlichen Wohlfahrt übertreten, sondern auch bei denen, die selbst sie streng beobachten, die Uebertreter aber als ehrenhafte Menschen lieben und achten. Was sich aber dunkel im Bewußtsein regt, soll — und zwar von denen, welche an der Spitze der religiösen Angelegenheiten stehen, zuerst — deutlich erkannt und offen ausgesprochen werden; nur dann kann und wird es sich zeigen, ob das Bewußtsein im Irrthum oder in der Wahrheit lebt.

Druck von H. G. Rahtgens in Lübeck.


Digitized by Google

